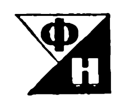
АРИСТОТЕЛЬ

СОЧИНЕНИЯ


Ф
Н


Философское Наследие
том девяностый

АРИСТОТЕЛЬ

СОЧИНЕНИЯ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

ТОМ 4

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО

«МЫСЛЬ»

МОСКВА — 1983

ББК 873
А 81

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Редакторы тома и авторы вступительных статей *А. И. ДОВАТУР*, *Ф. Х. КЕССИДИ*

Примечания
В. В. БИБИХИНА, Н. В. БРАГИНСКОЙ,
М. Л. ГАСПАРОВА, *А. И. ДОВАТУРА*
Перевод с древнегреческого
Н. В. БРАГИНСКОЙ, М. Л. ГАСПАРОВА,
С. А. ЖЕБЕЛЕВА, Т. А. МИЛЛЕР

А $\frac{0302010000-041}{004(01)-84}$ подписное

ЭТИЧЕСКИЕ СОЧИНЕНИЯ АРИСТОТЕЛЯ

1. *Общие замечания.* С именем Аристотеля связываются три сочинения по этике: «Никомахова этика», «Евдемова этика» и «Большая этика». Вопрос о принадлежности этих сочинений Аристотелю все еще является предметом дискуссий. В настоящее время подлинно аристотелевским трактатом признается лишь «Никомахова этика». Относительно же «Евдемовой этики» мнения исследователей расходятся: одни считают автором произведения Евдема Родосского, ученика Аристотеля, другие видят заслугу Евдема лишь в редактировании рукописи своего учителя после его смерти. Судя по содержанию, автором так называемой «Большой этики» (на деле это небольшой трактат) является один из представителей первого поколения перипатетиков, т. е. учеников Аристотеля, имя которого осталось неизвестным. «Большая этика» представляет собой конспект первых двух «Этик». Обращают на себя внимание также названия первых двух произведений. Они наводят на мысль о том, что одно из них Аристотель посвятил своему сыну Никомаху (или, возможно, отцу, имя которого также Никомах), а другое — Евдему (откуда и название сочинения). Но такое предположение ошибочно, ибо во времена Аристотеля не было обычая посвящать работы какому-либо лицу. В указанных сочинениях нет также признаков того, что Стагирит обращается к Никомаху или Евдему с назидательной целью, т. е. предназначает свои труды последним. Представляется вероятным мнение, согласно которому этические сочинения Аристотеля, отредактированные после его смерти Никомахом и Евдемом, были в древности обозначены соответственно Ethika Nikomacheia и Ethika Eudemeia. Представляется также, что Никомах привел в порядок и издал сочинения своего отца, в том числе трактат, носящий его, Никомаха, имя.

Много хлопот доставляет ученым проблема периодизации творчества Аристотеля, эволюции его воззрений, а тем самым и вопрос о хронологической последовательности входящих в трактаты «книг» [1].

Исследователи (В. Йегер) полагают, что «Никомахова этика», а также некоторые части «Метафизики» и «Политики» были написаны Аристотелем в последний период (т. е. с 336 по 322 г. [2]) его жизни и деятельности. В это время он подвергает критике теорию идей Платона и развивает учение о форме и материи, изложенное в ранних частях «Метафизики», а также формулирует идею о единстве души и тела. Он выдвигает концепцию, согласно которой взаимоотношение души и тела аналогично отношению формы и материи; душа является энтелехией («осуществлением» цели) тела, т. е. органического существа, предназначенного для жизни; душа придает смысл и цель жизни.

Тем самым психология Аристотеля служит основой его этики, изучающей индивидуальное поведение человека, а в значительной степени и его политики, являющейся по преимуществу социально-политической этикой, т. е. областью знания, исследующей нравственные задачи гражданина и государства, в особенности вопросы воспитания хороших граждан и заботы об общем благе.

В «Никомаховой этике» Аристотель пишет: «Итак, поскольку нынешние [наши] занятия не [ставят себе], как другие, цель [только] созерцания (мы ведь проводим исследование не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными, иначе от этой [науки] не было бы никакого проку), постольку необходимо внимательно рассмотреть то, что относится к поступкам, а именно ка́к следует поступать» (EN II 2, 1103 b 25). В «Политике»: «Поскольку, как

---

[1] См. биографическую справку в конце тома. О периодизации творчества Аристотеля и эволюции его воззрений см. также: *W. Jaeger*. Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin, 1923; 1955; *Fr. Nuyens*. L'évolution de la psychologie d'Aristotle; Aristotle. Traduction et Etudes. Louvain, 1948; *А. В. Кубицкий*. Что такое «Метафизика» Аристотеля? — *Аристотель*. Метафизика. Пер. и прим. А. В. Кубицкого. М. — Л., 1934, с. 255—266; *А. Ф. Лосев*. История античной эстетики (Аристотель и поздняя классика). М., 1975, с. 11—27; *А. Н. Чанышев*. Аристотель. М., 1981, с. 13—28.

[2] Все даты, кроме оговоренных,— до новой эры.

мы видим, всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага... больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим» (Pol. I 1, 1252 a — 5). Этика Аристотеля занимает среднее положение между его психологией и политикой.

2. ***Место этики среди наук.*** К числу заслуг Аристотеля относятся определение и классификация наук, точнее, видов знания (epistēmē). Он разделил науки на три большие группы, или категории: теоретические («умозрительные»), практические и творческие (производительные, созидательные). К первым Стагирит отнес философию, математику и физику; ко вторым — этику и политику, а к третьим — искусства, ремесла и прикладные науки.

В иерархии наук, установленной Аристотелем, философия — наиболее умозрительная из наук; она исследует то, что наиболее достойно познания — «первоначала и причины, ибо через них и на их основе познается все остальное» (Met. I 2, 982 b 3). По Аристотелю, наука тем ценнее, чем более она созерцательна и удалена от утилитарных целей и технологического освоения внешнего мира; «созерцательная жизнь» (bios theōretikos), чуждая корыстолюбивых расчетов и выгод, является высшей формой жизни; она посвящена познанию, поиску истины, т. е. представляет собой высший вид духовно-творческой деятельности. С этой точки зрения созерцательно-познавательное отношение к действительности приближает человека к безмятежному счастью, к чистому блаженству, которое в полной мере доступно лишь богам.

Для античных мыслителей познание есть отношение человека, его познавательных и вообще его деятельных способностей к миру, отношение микрокосмоса к макрокосмосу, установление связи единичных вещей с их всеобщим первоначалом. Иначе говоря, познание всеобщего означает прежде всего нахождение за многообразием вещей и явлений их общего принципа, главенствующего начала (archē), уразумение единого миропорядка (космоса) и всеобщего «логоса» вещей, необходимых их связей и отношений. Вот одно

из высказываний Гераклита: «Желающие говорить разумно должны опираться на всеобщее, так же как город на закон, и даже еще крепче» (DK 22 B 114)[3]. Рассуждая на более высоком, чем Гераклит, уровне отвлеченного мышления, но следуя традиции, Аристотель утверждает, что «то, что составляет предмет научного знания (to epistēton), существует с необходимостью» (EN VI 2, 1139 b 20—25), всеобще, т. е. то, что «существует вечно или в большинстве случаев» (Met. XI 8, 1064 b 35). Поэтому философия — «главенствующая» из всех наук (см. там же, I 2, 982 b 5), высшая из них, так как ее целью является познание ради познания, т. е. постижение науки (epistēmē).

Аристотель — сын своего века и народа; он «прирожденный» интеллектуалист; для него разум составляет субстанциальную основу познавательной и всякой иной деятельности человека и его отличительный признак. Следуя Аристотелю, мы были бы вправе спросить о том, чья жизнь и деятельность являются наилучшими и наивысшими (т. е. наиболее соответствующими природе человека): ученого, художника, государственного деятеля, философа, жреца или, скажем, святого, хотя в то время еще не знали о том, что жизнь человека может быть посвящена религии и церкви. Такую постановку вопроса, которую в наши дни расценят как некорректную, Аристотель считал вполне правомерной на том основании, что разум составляет истинную сущность человека, отличительный признак его жизни и индивидуальности.

Аристотель рассуждает примерно следующим образом: хотя люди, имеющие опыт и навыки в какой-либо области производственной практики (например, в изготовлении обуви), преуспевают более, чем те, кто обладает отвлеченно-теоретическими знаниями в соответствующей области, тем не менее последних мы почитаем больше, чем первых, подобно тому как «мы и наставников в каждом деле почитаем больше, полагая, что они больше знают, чем ремесленники, и мудрее их, так как они знают причины того, что создается» (Met. I 1, 981 a 30—981 b 2). «Таким образом,— заключает

---

[3] Фрагменты досократиков приводятся по изданию: Die Fragmente der Vorsokratiker, hrgs. H. Diels — W. Kranz, Bd. I, 13 Aufl. Dublin/Zürich, 1968 (далее — DK).

Аристотель,— наставники более мудры не благодаря умению действовать, а потому, что они обладают отвлеченным знанием и знают причины» (там же, I 1. 981 b 5). Сообразно с этими суждениями Стагирит приходит к выводу о том, что знание тем ценнее, чем более оно теоретично и не связано с получением непосредственной выгоды: ведь и в случае, когда человек изобретает что-то полезное, этого человека называют мудрым не столько из-за пользы от его изобретения, сколько за его умственные способности. Поэтому «умозрительные» (theōrētikai) науки выше созидающих (poiētikai) (там же, 982 а), а теоретическая (созерцательная, умозрительная) деятельность выше практической, например политической. По словам Аристотеля, люди, занимающиеся практической деятельностью, «исследуют не вечное, а вещь в ее отношении к чему-то и в настоящее время» (там же, II 1, 993 b 20). Хотя от философии мы не получаем непосредственной пользы, тем не менее она — наиболее ценная из наук. ибо, существуя ради самой себя, направлена на познание истины (первопричин, сущего и вечного). «Таким образом, все другие пауки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной» (там же, I 2, 983 а 10).

Античная epistēmē ориентирована не на овладение силами природы, т. е. не на использование приобретенных знаний в практических целях, а на познание всеобщего мирового строя вещей, па осмысление общественных отношений и назначения гражданина полиса на уразумение нравственных и правовых норм и основанной на них общественной (государственной) жизни, на воспитание граждан полиса и регулирование их взаимоотношений и поведения, на достижение этического идеала. Словом, античная epistēmē есть в первую очередь философия, предметом которой являются всеобщие, предельные основания («первые начала и причины») бытия и познания. В качестве руководящей из наук она определяет место человека в мире и направление его деятельности в нем; так она «познает цель, ради которой надлежит действовать...» (Met. I 2, 982 b 5). Таким образом, философия как познание предполагает деятельность. Во вторую очередь epistēmē исследует этические и политические проблемы, и лишь в третью очередь она занимается проблемами искусства, ремесла и прикладных наук. Таким образом, нельзя

сказать, что аристотелевская epistēmē в качестве руководящего принципа нравственно-политической и практической деятельности сводится к отрыву ее от практики, от практических потребностей жизни, если, конечно, слово «практика» используется в широком смысле, а не узко — как деятельность по получению непосредственных материальных выгод и удовлетворению производственно-технологических потребностей [4]. И если тем не менее Аристотель противопоставляет epistēmē практике, то это следует рассматривать как непоследовательность в его рассуждениях.

Аристотелевское противопоставление теории практике чрезмерно преувеличено. Если наукой в современном смысле слова является деятельность по получению новых знаний, а знания есть постижение истины (независимо от практических потребностей), то отсюда следует, что аристотелевское понимание науки не так уж «странно», как это принято считать. К тому же, если смысл науки и право на ее существование ставятся всецело в зависимость от решения практических задач, она перестает быть наукой в строгом смысле слова и переходит в область прикладных дисциплин. Во всяком случае мы не наблюдаем противопоставления теории практике, когда Аристотель исследует проблемы так называемых практических и производительных (созидательных) наук. Он не проводит строгого различения между нравственным образом поведения и наукой об этом поведении, между производительной деятельностью и наукой об этой деятельности.

В древности «этика» (ta ēthika — множественное число от to ēthikon, т. е. «учение о нравственности») означала жизненную мудрость, «практические» знания относительно того, что такое счастье и каковы средства для его достижения; этика — это учение о нравственности, о привитии человеку деятельно-волевых, душевных качеств, необходимых ему в первую очередь в общественной жизни, а затем и личной; она учит (и приучает) практическим правилам поведения и образу жизни отдельного индивида, отнюдь не становясь вследствие этого индивидуалистической этикой. Ари-

---

[4] Подробнее об античной теории и ее отношении к жизни см.: *Ф. Х. Кессиди.* «Теория» и «сознательная жизнь» в древнегреческой философии. — «Вопросы философии», 1982, № 6, с. 65—73.

стотель не мыслит отдельного человека (гражданина) вне полиса; для него человек — dzōon politikon, т. е. существо общественно-политическое. Этика Аристотеля тесно связана с его политикой, с учением о сущности и задачах государства.

Наконец, возникают вопросы: являются нравственность, этика и политика, а также «искусства», ремесла и прикладные знания науками, точнее, разновидностями epistēmē? На каком основании Аристотель считает эпистемой учение соблюдать правильные нормы поведения и вести нравственный образ жизни, равно как и практические навыки по созданию художественных произведений и производству ремесленных изделий?

Согласно Аристотелю, «всякое рассуждение направлено либо на деятельность или на творчество, либо на умозрительное...» (Met. VI 1, 1025 b 25). Это значит, что посредством мышления человек делает правильный выбор в своих действиях и поступках, стремясь добиться счастья (eydaimonia), воплотить в жизнь этический идеал. Аналогичное можно сказать относительно создания произведений искусства и производства различного рода изделий, в которых с помощью интеллекта мастер воплощает в материале идеал красоты и полезности сообразно своему пониманию этого идеала. Иначе говоря, практическая (нравственная и политическая) сфера жизни и различные виды производительной деятельности входят в сферу эпистемы, науки, так как они невозможны без мышления. Тем не менее, следуя Аристотелю, мы не вправе считать области человеческого поведения и производственной деятельности науками в строгом смысле слова.

В отличие от теоретической эпистемы, для которой познание является самоцелью («знание ради знания»), практическая эпистема занимается получением знания для реализации идеала, будь это в поведении человека или в производстве продукта. В области практических и производительных «наук» цель мышления не познание, но поступки, деятельность (praxis) (см. EN I 1, 1095 a 7), точнее, нахождение правильной идеи и верного основания для целесообразного действия в определенной ситуации и для производства того или иного изделия. Согласно Стагириту, цель практической науки составляет не столько «созерцание», т. е. теоретические знания, сколько осуществление его: ведь недостаточно

только знать добродетель, но нужно и обладать ею и стараться осуществить ее или каким-либо иным путем стать хорошим человеком (см. там же, X 10, 1179 b).

В практической эпистеме деятельность (praxis), необходимая для реализации этического идеала, и носитель этого идеала (человек) нераздельны. В производительной же эпистеме созданный по определенному идеалу и замыслу предмет отделен от мастера и оценивается по своим собственным достоинствам, независимо от своего создателя. Проводя различие между различными видами деятельности, Аристотель пишет, что творчество (poiēsis) и поступки (praxis) не одно и то же; поэтому необходимо искусство отнести к творчеству, а не к поступкам (см. там же, VI 4, 1140 a 18—20). «Творчество» направлено на создание произведений искусства и предметов технического производства, а поступки связаны со свободным выбором, с «практической» (этической и политической) жизнью, с универсальными правилами человеческого поведения, с общими нравственными и правовыми нормами граждан полиса.

Нравственная деятельность направлена на самого человека, на развитие заложенных в нем способностей, особенно его духовно-нравственных сил, на совершенствование его жизни, т. е. на достижение человеком высшего блага, на реализацию им смысла своей жизни и назначения. В сфере «деятельности», связанной со свободой воли, человек «выбирает» себя, «творит» самого себя в качестве нравственного и разумного существа, т. е. личности, сообразующей свое поведение и образ жизни с нравственным идеалом, с представлениями и понятиями о добре и зле, должном и сущем и т. п. Тем самым Аристотель определил предмет науки, названной им этикой.

Мы не имеем никакой возможности затронуть круг проблем, исследуемых философом в его этических трактатах, и подвергнуть их более или менее детальному анализу. Ограничимся установлением некоторых особенностей этических воззрений Аристотеля, в частности его отношением к своему учителю — Платону. Можно даже сказать, что в этике Аристотель, более чем в других частях своего философского учения (например, в «метафизике»), расходится с Платоном. Именно в «Никомаховой этике» содержится известное высказывание, которому по сложившейся традиции

придан характер поговорки: «Платон мне — друг, но истина дороже».

3. *Критика этического идеализма Платона.* Имея в виду Платона, Аристотель заявляет, что хотя «идеи (ta eidē) ввели близкие [нам] люди (philoi andres)», однако «[наш] долг — ради спасения истины отказаться даже от дорогого и близкого, особенно если мы философы. Ведь хотя и то и другое дорого, долг благочестия — истину чтить выше» (EN I 4, 1096 а 10—15). В чем же Аристотель усмотрел просчет в учении Платона? Отделив идеальное от материального, Платон создал теорию самостоятельного существования мира идеи «блага самого по себе», служащей источником других благ, таких, как почет, богатство и т. п. (см. там же, I 4, 1095 а 30). Между тем, по Аристотелю, за исключением области чистого мышления и самого божества, идеальное не существует и не может существовать помимо материального. Стало быть, блага самого по себе нет, т. е. невозможно объективное существование идеи блага, блага как такового: «что же касается блага, то оно определяется [в категориях] сути, качества и отношения, а между тем [существующее] само по себе.., т. е. сущность (oysia), по природе первичнее отношения — последнее походит на отросток, на вторичное свойство сущего (toy ontos), а значит, общая идея для [всего] этого невозможна» (там же, 1096 а 15). Проще говоря, благом называются разные категории (качества, количества, отношения и т. п.), и поэтому не может быть общей идеи блага; к тому же категория бытия (сущности) «первичнее» остальных категорий. Не случаен тот факт, что нет и науки о благе как таковом, но имеются самые различные науки, занятые изучением действия блага в той или иной сфере жизни; так, например, благо с точки зрения подходящего момента, если речь идет о войне, определяется стратегией, а если речь идет о «болезни — врачеванием; или благо с точки зрения меры для питания [определяется] врачеванием, а для телесных нагрузок — гимнастикой» (там же, 1096 а 30).

Аристотель, как и Платон, усматривает высшее благо не в чувственных удовольствиях и материальных благах, а в духовном удовлетворении, т. е. в том душевном состоянии, которое возникает от чувства исполненного долга, сознания и осуществления человеком

своего назначения. Аристотель и Платон сходятся и в том, что назначение человека заключается в самосовершенствовании, самоутверждении своей личности как духовного существа, как существа, наивысшей формой жизнедеятельности которого является познание, философствование, словом, созерцательная жизнь (bios theōrētikos). Аристотель, в сущности, солидарен с Платоном также в вопросе о необходимости господства разума над чувственными влечениями и вожделениями человека. Но далее идут заметные расхождения между Стагиритом и его учителем.

Известно, что Платон считал тело темницей души, а чувственные влечения — своего рода цепями, которые сковывают душу и приковывают ее к чему-то чуждому ей (телу); они отклоняют человека от его истинного назначения и влекут к низменному, порочному. Лишь разорвав эти цепи, т. е. избавившись от вожделений и страстей, с помощью разума человек, согласно Платону, освобождается от этого мира и устремляет свой духовный взор к высшей (идеальной) действительности. Таким образом, свобода человека, по Платону, сводится к господству разума над чувственными влечениями, к свободе от материальной действительности вообще с помощью разума и в разуме.

Напротив, исходя из представления о единстве тела и души, единстве материального и идеального (формального) начал вообще, Аристотель считал чувственные влечения и страсти свойствами души, ее неразумной части. В соответствии с этим в господстве разума над чувственными влечениями он видел в отличие от Платона не средство избавления от мира, а необходимое условие для правильного выбора человеком своего назначения, а также целесообразного образа жизни и поступков. Совершенствование человека, достижение им высшего блага и свободы, происходит, по Аристотелю, через познавательную деятельность, активное отношение к действительности и обретение власти над вожделениями и страстями.

В вопросе о свободе воли Аристотель следует традиционному представлению о том, что несвободным является лишь то существо, которое находится во власти насилия и неведения. Для Стагирита всякое действие человека является свободным (добровольным, произвольным), причем и в случае, когда он, человек,

действовал под влиянием страсти. С этих позиций Аристотель подвергал критике известный тезис Сократа «Никто не делает зла по своей воле» — тезис, так или иначе разделяемый Платоном («Протагор», 345 е; «Менон», 77 а — 78 с; «Горгий», 470 а — 475 е; «Законы», 731 d — 732 b, 875 с). По словам Аристотеля, если следовать сократовскому тезису, то человек не властен над собой и потому не несет ответственности за свои поступки [5]. Между тем, например, «пьяных считают виновными вдвойне», так как во власти человека «не напиться» (EN III 7, 1113 b 30). Аналогично с этим, продолжает Аристотель, законодатели наказывают «за неведение в законах чего-то такого, что знать положено и нетрудно...» (там же, 1114 а). Из рассуждений Аристотеля вытекает, что человек способен обладать положительными нравственными представлениями и потому ответствен за совершенные им действия.

Итак, человек обладает свободой воли, ибо в одинаковой мере он властен в выборе добра и зла, добродетели и порока.

Предвидя, однако, возражение, по которому всякий стремится к тому, что кажется ему благом, хотя на деле это может быть злом, Аристотель делает многозначительную оговорку: но если каждый человек в каком-то смысле виновник собственного характера, то в каком-то отношении «он сам виновник и того, что ему кажется» (там же, 1114 b 2 сл.). Иначе говоря, человек не всецело властен в своих нравственных представлениях, т. е. только хотения, усердия и активной деятельности для воспитания характера и обладания лучшими нравственными качествами оказывается недостаточно: многое тут зависит не только от обучения и сложившихся привычек, но и «от природы» людей, их природных задатков (см. там же, 1114 b 5).

Аристотель подвергает критике Сократа (косвенно и Платона) за стремление интеллектуализировать нравственность, за недооценку воли и влияния особенностей характера на поведение личности. В «Большой этике» Аристотель решительно заявляет, что Сократ упразднил страсть (pathos) и нрав (см. ММ 1182 а 20).

---

[5] Подробнее о критике Аристотелем этических парадоксов Сократа см.: *Ф. Х. Кессиди.* Сократ. М., 1976, с. 130—152.

По убеждению Стагирита, познание природы нравственности, установление того, что есть добро и что зло, не обязательно сопровождается желанием поступать хорошо. Для обретения добродетели требуется еще моральная устойчивость, нравственная принципиальность, так сказать, эмоционально-волевая убежденность. Аристотель пишет: «Ведь кто живет по страсти, пожалуй, и слушать не станет рассуждения, которые отвращают [его от страсти], а если и станет, не сообразит [что к чему]... И вообще, страсть, по-видимому, уступает не рассуждениям, а насилию. Итак, надо, чтобы заранее был в наличии нрав, как бы подходящий для добродетели, любящий прекрасное и отвергающий постыдное» (EN X 7, 1179 b 25—30).

Наконец, трактуя платоновскую идею блага самого по себе как чистую абстракцию, как бессодержательное и неопределенное понятие, а также не признавая за ней роли исходного принципа для различения достижимых относительных благ, Аристотель приходит к выводу о практической бесполезности этой идеи, ее неприменимости на практике. «...В то же время невозможно представить себе, какая польза будет ткачу или плотнику для их искусства, если они знают это самое благо [само по себе], или каким образом благодаря уразумению (tetheamenos) этой идеи врач станет в каком-то смысле лучшим врачом, а военачальник — лучшим военачальником. Ведь очевидно, что врач рассматривает здоровье не так, [т. е. не вообще], а с точки зрения здоровья человека и, скорее даже, здоровья «вот этого» человека, ибо он врачует каждого в отдельности» (там же, I 3, 1097 a 5). Другими словами, платоновская идея блага нереальна и недоступна человеку. Между тем реальное благо — это благо, достижимое человеком, т. е. осуществленное в его действиях и поступках.

Однако сторонники Платона могли бы не без некоторого основания упрекнуть Аристотеля, основателя логики, в нелогичности, выдвинув следующее возражение: во-первых, говоря об идее блага, Платон имел в виду не относительные, т. е. обыкновенные и доступные человеку, блага, а безотносительное (высшее) благо, к которому люди стремятся и должны стремиться исключительно ради него самого; во-вторых, Аристотель противоречит себе, считая реальными лишь достижимые человеком блага и одновременно допуская

высшее благо в качестве самоценности, т. е. признавая благо как таковое; таким благом для Аристотеля является bios theoretikos; оно избирается человеком ради самого этого блага; в-третьих, в этике Аристотель занял по отношению к Платону позицию, аналогичную его позиции в психологии: не разделяя (даже выступая против) учения Платона о бессмертии души, он тем не менее стал на путь обособления ума (noys) и души и в конце концов пришел к идее о бессмертии ума. И наконец, критика Аристотеля была бы правомерной, если бы он не проводил так или иначе различия между сущим и должным. Общеизвестны его слова о том, что «историк и поэт различаются... тем, что один говорит о том, что было, а другой — о том, что могло бы быть. Поэтому поэзия философичнее и серьезнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, история — о единичном. Общее есть то, что по необходимости или вероятности такому-то [характеру] подобает говорить или делать то-то... А единичное — это, например, что сделал или претерпел Алкивиад» (Поэтика, 1451 b 1—10. Пер. М. Л. Гаспарова). Иначе говоря, поэт воспроизводит не реальную, историческую действительность, а некую идеальную правду. Аналогично имеется идеальная правда и в нравственности, т. е. нравственный идеал; этот идеал недостижим, но из этого факта вовсе не следует, что он не существует и не играет никакой роли в жизни. Излишне доказывать, что его роль в качестве «идеального ориентира» в индивидуальной и общественной жизни людей огромна.

Разумеется, Аристотель не оспаривал роли нравственного идеала, а Платон не был столь беспочвенным идеалистом, чтобы не понимать значимости обыкновенных (относительных, конкретных) благ для человека и общества. Просто первый делал упор на действительные (относительные, «земные») блага, исходя из сущего, т. е. из того, какова реальная жизнь, а второй — на нравственный (абсолютный, «небесный») идеал, ориентируясь на должное, т. е. на то, какой должна быть жизнь людей. Поскольку жизнь без идеалов и «идеальных ориентиров» пуста и бесцветна, а идеалы и «идеальные ориентиры» без связи с реальной жизнью всего-навсего мечты и иллюзии, постольку мы не можем признавать лишь одну из альтернатив и отвер-

гать другую. Словом, в конфликте между Платоном и Аристотелем мы должны принять одну из альтернатив через критику другой. Или, как пишет Дж. Бамброу, «мы должны обуздать эпидемию божественного безумия Платона и вылечить ее здоровой аристотелевской человечностью» [6].

Возможно, Аристотель согласился бы с этой примирительно-компромиссной установкой, если иметь в виду саму идею совмещения противоположностей; вместе с тем ему пришлась бы не по душе попытка выразить эту установку не с помощью четких понятий, а посредством расплывчатых образов и метафор. К тому же Стагирит отнюдь не был чрезмерным сторонником «золотой середины», как это нередко считается. Платон же непременно отклонил бы такую позицию в силу ее неопределенного и компромиссного (а следовательно, беспринципного) характера. По убеждению Платона, одно из главных препятствий на пути реализации «идеального государства» состоит в преобладании у граждан личных интересов над общественными, в господстве эгоистических чувств и мотивов во взаимоотношениях членов полиса (города-государства). Так как личные интересы и эгоистические чувства разъединяют людей и сеют вражду между ними, Платон предложил ряд мер (общность жен и детей, упразднение частной собственности и т. п.) по преодолению «атомизма» интересов и достижению единства чувств и намерений среди граждан государства.

В отличие от религиозно-мечтательного Платона Аристотель выделялся научным складом ума и трезво-реалистическим подходом к жизни. Он считал, что меры по преодолению социального зла (раскол общества), предлагаемые Платоном, могут привести к результатам, обратным ожидаемым. Так, Аристотель утверждает, что общность жен и имущества сделает невозможным проявление таких добродетелей, как воздержность и благородная щедрость (см. Pol. 1263 b 10). По словам Стагирита, «люди заботятся всего более о том, что принадлежит лично им; менее заботятся они о том, что является общим, или заботятся в той

---

[6] *Bambrough J. R.* Socratic Paradox. —«The Philosofical Quarterly» (St. Andrews), 1960, vol. 10, N 41, p. 300.

мере, в какой это касается каждого» (там же, II 1, 10, 1261 b 330). На этом основании Аристотель приходит к выводу о необходимости сохранения существующей формы собственности. Впрочем, он делает оговорку, что распределение материальных благ должно быть в известном отношении общим. Итак, «лучше, чтобы собственность была частной, а пользование ею — общим. Подготовить же к этому граждан — дело законодателя» (там же, II 2, 5, 1263 а 35). «...Трудно выразить словами,— продолжает Аристотель,— сколько наслаждения в сознании того, что нечто принадлежит тебе, ведь свойственное каждому чувство любви к самому себе не случайно, но внедрено в нас самой природой» (там же, II 2, 6, 1263 а 40). Но это естественное себялюбие не до́лжно отождествлять с эгоизмом (to philayton), который справедливо порицается, ибо эгоизм заключается не просто в любви к себе, а в чрезмерной любви. При умеренной любви к себе человек с удовольствием оказывает услуги и помощь друзьям и знакомым (см. там же).

Рассматривая вопросы о дружбе, себялюбии и эгоизме в восьмой и девятой книгах «Никомаховой этики», Аристотель высказывает мысль о том, что человек с умеренным чувством любви к себе будет руководствоваться разумом, справедливостью, стремиться к воздержанности и благородным поступкам (например, во имя друзей и отечества он может отказаться от имущества и принести в жертву свою жизнь, если в этом возникнет надобность). В результате этих рассуждений Аристотель приходит к выводу об ошибочности идеи Платона о необходимости создания чрезмерного единства в государстве, в частности обеспечения единомыслия граждан: «Дело в том, что следует требовать относительного, а не абсолютного единства как семьи, так и государства. Если это единство зайдет слишком далеко, то и само государство будет уничтожено; если даже этого и не случится, все-таки государство на пути к своему уничтожению станет государством худшим, все равно как если бы кто симфонию заменил унисоном или ритм одним тактом» (там же, II 2, 9, 1263 b 30—35).

Вообще говоря, в расхождениях между Платоном и Аристотелем отразилось одно из коренных противоречий, лежащее в «онтологической основе» европейской

культуры,— мучительное противоречие между идеалом и действительностью, между должным и сущим. Уместно также напомнить, что Гесиод первым в истории европейской мысли в мифо-поэтической форме осознал драматический контраст между злоключениями жизни и возвышенными стремлениями души. Изображая в своей дидактической поэме «Труды и дни» картину постепенного падения нравов со времени ушедшего в прошлое золотого века до наступившего века железного, он поучает, размышляет, морализует по поводу бедствий настоящей жизни. И хотя Гесиод жалуется на воцарившуюся несправедливость, ложь и произвол вследствие того, что землю покинули благородное негодование, правда и стыд, он тем не менее призывает людей стать на стезю добродетели, обитающей на «неприступной вершине».

4. ***Добродетель и виды добродетели.*** В диалоге «Евтифрон» Платон вкладывает в уста Сократа рассуждение, смысл которого сводится к следующему: согласно традиции, благочестивое потому благочестиво (добродетельно), что оно одобряется богами, но это неверно: напротив, благочестивое одобряется богами потому, что благочестиво (добродетельно). И вообще говоря, добродетельный поступок потому одобряется богами, что он добродетелен. Другими словами, добродетель первична по отношению к богам, она представляет собой принцип (норму), которым сами боги руководствуются при оценке того или иного поступка. Сократовско-платоновское видоизменение традиционной формулы, заменившее волю богов безусловным нравственным началом, знаменовало собой новый этап в истории этической мысли греков.

Аристотель пошел дальше: рассмотрев этику в плане человеческой (а не божественной) воли, он сделал человека ответственным за свою судьбу и благополучие. Тем самым он отверг традиционную религиозно-мифологическую концепцию (она отражена в произведениях греческих трагиков), согласно которой благоденствие или несчастье человека определяется капризами слепого Рока, приговорами Судьбы. Не удивительно, что Аристотель исключил благочестие из числа исследуемых им добродетелей — факт, который объясняется почти полным отсутствием религиозного элемента в его этике, в частности Аристотель ничего

не говорит о роли богов в нравственной жизни людей.

По духу своего учения Аристотель признает абсолютное нравственное начало, но лишь как имманентное жизни (т. е. как существующее посредством относительных добродетелей), а не трансцендентное ей, как это имеет место у Платона. Подчеркивая специфику нравственности, Аристотель делает сравнение между «искусством» (техническими знаниями, мастерством) и добродетелью: по его словам, совершенство производимых предметов, будь то дом или музыкальный инструмент, «лежит в них самих», чего нельзя сказать относительно добродетельных поступков. Так, поступок внешне (и по объективным последствиям) добродетельный не является таковым, если он не сопровождается соответствующим намерением. Проще говоря, поступок добродетелен, если он положителен как по внешнему (объективному) результату, так и по внутреннему (нравственному) мотиву; иначе говоря, поступок — это не только внешний акт, но и внутренняя душевная позиция. Поэтому Аристотель утверждает, что добродетель предполагает не только активную волевую деятельность сознательной личности, но также «известное душевное состояние» (pōs ekhōn), необходимое для того, чтобы человек поступал «сознательно» и с таким «намерением», которое делало бы совершаемое им действие «целью самою по себе», т. е. добро должно быть совершено ради самого добра; наконец, требуется также, чтобы деятельное лицо твердо и неизменно держалось известных принципов в своей деятельности и поступках (см. EN II 3, 1105 b).

Этика Аристотеля во всех главных пунктах согласуется с его «метафизикой» (онтологией, философией). Считается, что в отличие от И. Канта, сделавшего нравственность фундаментом метафизики, все предыдущие философы строили этику на метафизике. Но это не совсем так: философское учение Стагирита в значительной мере является выражением его этического оптимизма. Он убежден, что во вселенной господствует целесообразность и что всякое развитие определяется лежащей в основе вещей и самой человеческой жизни целью, целевой причиной. Этика Аристотеля телеологична — она исходит из принципа, что в человеке, как и во всякой вещи, заложено внутреннее стремление к благой цели и высшему благу как

конечной цели. Поэтому основной вопрос этики — вопрос о смысле и цели жизни — Аристотель решает евдемонистически, т. е. в том смысле, что счастье (eydaimonia) как цель стремлений человека является для него высшим благом.

Однако возникает вопрос: если счастье составляет высшее благо для человека, значит, добродетель приобретает второстепенное значение, так как становится средством, а не целью? Не вдаваясь в разбор поставленного вопроса, отметим, что для Аристотеля наслаждение (по преимуществу связанное с «теорией») и добродетельная жизнь нераздельны: без (добродетельной) деятельности нет наслаждения, как и нет совершенной деятельности без наслаждения ею (см. там же, X 5, 1175 a) [7].

Аристотель исследует этические проблемы, чтобы помочь людям стать лучше и сделать общество более совершенным. В противоположность Сократу, отождествлявшему добродетель и знание, Аристотель (впервые в истории этической мысли) связывает этическую добродетель главным образом с желанием, хотением, волей (boylesis), считая, что, хотя нравственность и зависит от знаний, тем не менее она коренится в доброй воле: ведь одно дело знать, что хорошо и что плохо, а другое — хотеть следовать хорошему. Кроме того, надо уметь пользоваться знаниями применительно к данному случаю. Знание носит общий характер, а действие всегда частно. Добродетели не качества разума, они только сопряжены с ним (см. там же, VI 13, 1144 b 15) и составляют склад души (hexis). Поэтому Аристотель различает дианоэтические (мыслительные) добродетели, связанные деятельностью разума, и этические, представляющие собой добродетели душевного склада, характера. И те и другие добродетели не даны нам от природы, нам дается лишь возможность приобрести их (см. там же, II 1, 1103 a 25—29). На возникший вопрос о том, что такое добродетель склада

---

[7] Как известно, евдемонистическая этика античности была отклонена христианством и заменена этическим учением (по преимуществу) об обязанностях (любовь к ближнему, смирение, послушание и т. п.). Согласно христианской морали, нравственность имеет целью не счастье человека, по крайней мере в этом мире, а святость, предполагающую умерщвление плоти, самоотречение и аскетический образ жизни.

души, Аристотель отвечает, что она есть нахождение надлежащей середины в поведении и чувствах, выбор середины между их избытком и недостатком.

У Аристотеля речь идет о двух видах «середины»: середине в вещах, поведении и чувствах, которая объективно присуща всем людям, и середине применительно к каждому человеку в отдельности, т. е. середине «субъективной», ибо люди во многом отличаются друг от друга; поэтому «среднее» между избытком и недостатком для одного не является таковым для другого. Например, если для кого-либо десять мин пищи в день слишком много, а две мины мало, то учитель гимнастики не станет предлагать ему обязательно шесть мин (т. е. среднеарифметическое от десяти и двух), так как это-то количество может оказаться слишком большим или слишком малым. То же самое относится к бегу. Середина между избытком и недостатком в еде или беге индивидуальна, различна для каждого человека. Поэтому «избытка и недостатка всякий знаток избегает, ища середины и избирая для себя [именно] ее, причем середину [не самой вещи], а [середину] для нас» (там же, II 5, 1106 b 5).

Высказывание Стагирита не дает оснований для толкования понятия «середина» в духе нравственного релятивизма: указывая на различия людей (по характеру, темпераменту, способностям, потребностям, телесному сложению и т. п.), он имеет в виду также их сходство, единство человеческой природы. Аристотель не мыслит общество и общепринятые нормы поведения помимо отдельных людей, их индивидуальных поступков и чувств и, наоборот, отдельных людей с их индивидуальным поведением, чувствами и переживаниями вне общества и помимо принятых в данном обществе нравственных норм. Для древнего философа объективная и субъективная добродетели едины, одна существует через другую. Аристотель не говорит о диалектическом (противоречивом) единстве объективной и субъективной нравственности — это следует из его этического учения.

Вместе с тем напрашивается вопрос: как определить надлежащую середину для каждого из нас? Или, что то же самое: как найти правильную меру наших чувств и действий? По Аристотелю, для этого необходимо либо обладать практической мудростью, рассуди-

тельностью (phronēsis), либо следовать примеру или наставлениям добродетельного человека (см. EN VI 5, 1140 b 5). Практичность, рассудительность позволяют ориентироваться в обстановке и делать правильный выбор для достижения нравственной цели (блага): добродетель создает правильную цель, а рассудительность — средства к ней (см. там же, VI 13, 1144 a 5—10). Фронесис — добродетель той части души, которая производит мнения (см. там же, VI 5, 1140 b 25); для приобретения этой добродетели необходим опыт, поэтому молодые люди не могут быть опытными, рассудительными. «Рассудительность же связана с человеческими делами и с тем, о чем можно принимать решение» (т. е. взвешивать мотивы) и давать правильные советы (там же, VI 8, 1141 b 5). «Но рассудительность все же не главнее мудрости и лучшей части души...» (там же, VI 13, 1145 a 5). Фронесис не есть ни наука, ни искусство: наука имеет своим предметом общее и необходимое, а фронесис, практическая мудрость, рассудительность,— частное, т. е. то, что может быть и иным; фронесис не может быть также искусством, так как в практической деятельности как проявлении нравственности человек творит («выбирает») самого себя, а в творчестве — нечто иное себе (см. там же, VI 3—4). Умудренные опытом люди пригодны для управления домом и государством, т. е. фронесис тесно связана с хозяйственной и политической деятельностью. Она связана с умеренностью, избежанием избытка в наслаждении и страдании; фронесис предполагает изобретательность в нахождении средств для известной цели, но не сводится к ней. Изобретательность похвальна, если цель хороша; но если цель дурна, то это изворотливость. «...Недаром даже рассудительных мы называем изобретательными и изворотливыми» (там же, VI 13, 1144 a 25).

В связи с происходящим в настоящее время оживленным обсуждением проблемы биосоциальной природы человека, в частности вопроса о прирожденном или приобретенном характере его высших психических способностей (интеллектуальных, нравственных и т. п.), обращает на себя внимание следующее высказывание Стагирита: хотя добродетель — приобретенное качество души, однако «ведь и правосудными и благоразумны-

ми, и мужественными, и так далее [в каком-то смысле] мы бываем прямо с рождения...» (там же, 1144 b 5). Вместе с тем Аристотель говорит, что приобретенные воспитанием добродетели (этические, интеллектуальные и т. п.) выше дара природы, прирожденных способностей (см. там же, 1144 b 5—10).

Вопроса о роли природных задатков, обучения и воспитания привычек в нравственном совершенствовании человека Аристотель касается также в десятой книге «Никомаховой этики». Он пишет, что природные дарования не находятся «в нашей власти», обучение же не на всех имеет воздействие, «на непослушных и людей сравнительно худой породы (aphyesteroi),— считает Аристотель,— налагать наказания и возмездия; неисправимых же вообще изгонять вон из государства...» (там же, X 10, 1180 a 5). Говоря, что жить благоразумно большинству людей (особенно молодым) «удовольствия не доставляет», Аристотель здесь же заключает, что «воспитание и занятия должны быть установлены по закону», так как «близко знакомое (synēthē) не будет причинять страданий» (там же, 1179 b 30—35). Таким образом, добродетель требует навыков, привычки, практики. Так, чтобы совершать мужественные поступки, необходимо научиться быть мужественными, т. е. обрести «практику» мужества. Человеку же, не обладающему практической мудростью, рассудительностью, следует брать пример с человека, чье поведение служит образцом практической мудрости, нравственной умудренности; благоразумный, добродетельный человек — норма нравственности, мера для других людей. В целом же, согласно определению Аристотеля, «добродетель есть сознательно избираемый склад [души], состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причем определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек. Серединой обладают между двумя [видами] порочности, один из которых — от избытка, другой — от недостатка» (EN II 6, 1106 b 35—1107 a).

По словам Аристотеля, нелегко найти надлежащую середину в чувствах и поступках, гораздо легче стать порочным; моральное падение может быть различным, но обрести добродетель и правильно поступать можно только одним путем; легко промахнуться, трудно попасть в цель (см. там же, II 5, 1106 b 30). Порядочные

люди одинаковы, дурные — разнообразны. Вообще же говоря, трудно находить (особенно в отдельных случаях) середину в аффектах и действиях, т. е. трудно быть добродетельным: «Недаром совершенство и редко, и похвально, и прекрасно» (там же, II 9, 1109 а 30). Словом, мало совершенных людей, много посредственных; большинство людей склонны потакать своим слабостям.

Далее, добродетель как среднее между избытком и недостатком составляет противоположность пороку: находясь в пределах хорошего, она представляет собой не среднее в этом хорошем, но его крайность: «И подобно тому как не существует избытка благоразумия и мужества, потому что середина здесь, это как бы вершина, так и [в названных выше пороках] невозможно ни обладание серединой, ни избыток, ни недостаток, но, коль скоро так поступают, совершают проступок» (там же, II 6, 1107 а 20—25). Таким образом, не всякое среднее нравственно, а лишь наилучшее из всего хорошего; преступления и вообще порочные поступки и чувства (убийство, кража, прелюбодеяние, трусость, бесстыдство, зависть и т. п.) дурны сами по себе; не бывает хорошего бесстыдства, как и добродетельного воровства; бессмысленно также искать «среднее» в порочном, ибо нет середины, например, между убийством, трусостью и отсутствием трусости.

Добродетели Аристотель разделил, как было сказано, на два вида: дианоэтические (мыслительные или интеллектуальные) и этические (нравственные). Первые — мыслительные добродетели; к ним, в сущности, относятся две — разумность, или мудрость (sophia), и рассудительность, практическая мудрость (phronēsis), приобретенные путем обучения. Вторые — добродетели воли, характера, этоса; к ним относятся мужество, умеренность, щедрость, правдивость и т. п. Последние вырабатываются путем воспитания привычек.

Это разделение связано с учением Аристотеля о душе, согласно которому душа состоит из двух (точнее, четырех) частей: разумной и неразумной (см. EN VI 2, 1139 а 5); в свою очередь разумная часть складывается из научной, или теоретико-познавательной (epistēmonikon), части, посредством которой созерцаются неизменные принципы бытия, и рассудительной,

рассчитывающей (logistikon),— благодаря последней осмысливаются изменчивые обстоятельства и многообразные человеческие дела, взвешиваются мотивы (см. там же, 1139 а 10) и осуществляется правильный выбор образа действий. Неразумная часть души также состоит из двух частей: подвластной влечениям (аффективной, страстной, стремящейся) и способной к питанию. Для этой последней части души «нет такой добродетели, потому что от этой части не зависит свершение или не свершение поступка» (там же, VI 13, 1144 а 10).

По мысли Аристотеля, общая ориентация определяется теоретическим разумом, практическая же мудрость, рассудительность, во многом определяет нашу практическую деятельность. Фронесис властвует (должна властвовать) над страстями, контролировать аффекты, направлять стремления и вносить в них меру, заставляя их избегать крайностей и держаться середины. Таким образом, рассудительность и воля (страсти, стремления) тесно связаны, они едины, но не тождественны. Хотя добродетель не вид рассудительности, практической мудрости, опыта, однако она невозможна без последних. Ведь воспитание добродетелей — это не только воспроизведение прошлых знаний, но и упражнение, совершение соответствующих действий: «...при определенной деятельности возникают [определенные нравственные] устои...» (там же, III 7, 1114 а 5). Это значит также, что «добродетель мы обретаем, прежде [что-нибудь] осуществив (energēsantes)... Ибо [если] нечто следует делать, пройдя обучение, [то] учимся мы, делая это...» (там же, II 1, 1103 а 30).

Итак, чтобы стать добродетельным человеком, помимо знания, что́ есть добро и зло, требуется также известное время для воспитания характера. Как одна ласточка не делает еще весны, так и один хороший поступок не ведет к добродетели. Кроме того, каждый из нас несет на себе груз своей предшествующей деятельности, т. е. результат прежнего образа мышления и поведения. Поэтому нельзя сказать, что прошлый опыт в сфере нравственности не проявляется в настоящем; напротив, настоящее (в нравственности) — это в значительной степени концентрированный (этический) опыт прошлого. Естественно, воспитание лучше

всего начинать с детского возраста. Поэтому в сфере воспитания граждан Аристотель отводит большую роль законодательству и государству.

Обратимся к аристотелевскому анализу некоторых этических добродетелей, связанных с волевой («неразумной») частью души и приобретенных путем воспитания. Начнем с мужества (andreia), которое, согласно Аристотелю, представляет среднее между ее недостатком (трусостью) и избытком (безрассудной отважностью). Другими словами, только мужество — добродетель, а его недостаток, трусость, является пороком, как и избыток мужества — безрассудная отважность. Но так как последняя встречается редко, она не имеет названия (как, впрочем, многие другие состояния души). Обычно мужество противопоставляется трусости как ее крайность, хотя на деле мужество не крайность, а именно середина.

По аристотелевской «модели», соотношение между серединой, недостатком и избытком таково: середина противостоит крайностям, крайности же противостоят друг другу и середине. Середина превышает недостаток, но является недостатком по отношению к избытку. «Так, мужественный кажется смельчаком по сравнению с трусом и трусом — по сравнению со смельчаком» (там же, II 8, 1108 b 15—20). Далее Аристотель утверждает: «Середине же в одних случаях более противоположно то, в чем недостаток, в других — то, в чем избыток; скажем, мужеству более противоположна не смелость, в которой избыток, а трусость, в которой недостаток...» (там же, II 8, 1109 а).

Судя по некоторым высказываниям Стагирита, он представляет себе противоположности этического порядка несколько пространственно-геометрически или, во всяком случае, придает им подчеркнуто количественную характеристику. Так, удаленность противоположных этических крайностей друг от друга он приравнивает к взаимной «удаленности» друг от друга большой и малой величин. По его довольно категорически звучащему заявлению, «крайности же не имеют между собой никакого сходства» (там же, II 8, 1108 b 30). Между тем крайности нередко сходятся и даже переходят друг в друга. Например, малодушный человек, доведенный до состояния отчаяния, способен выказать храбрость и безрассудную смелость. Впрочем,

Аристотель отходит от идеи об огромном различии между крайностями в сфере этики, указывая на тот факт, что тот, кто переступает границы отважности и выглядит безрассудно отважным, смельчаком, подчас на деле не является таковым: «Кажется, что смельчак — это хвастун, и он склонен приписывать себе мужество: он хочет, чтобы казалось, будто он относится к опасностям так, как [мужественный] на самом деле [к ним относится], и потому, где удается, разыгрывает мужество. Вот почему многие из смельчаков... не выдерживают [настоящих] опасностей. ...Кроме того, смельчаки в преддверии опасности безоглядны и полны рвения, но в самой опасности отступают, а мужественные решительны в деле, а перед тем спокойны» (EN III 10, 1115 b 30—1116 a 5). Трусливый и изнеженный человек в отличие от мужественного «принимает [смерть] не потому, что это хорошо, а потому, что это избавляет от зла», от жизненных невзгод (там же, III 11, 1116 a 15). Поэтому самоубийство — малодушие.

В третьей книге «Никомаховой этики» Аристотель характеризует пять разновидностей мужества. К первой относится гражданское мужество, которое «больше всего походит на собственно мужество» (там же), ибо «оно происходит от добродетели, а именно: от стыда, от стремления к прекрасному, т. е. к чести...» (там же, 1116 a 25). Если граждане проявляют смелость «по принуждению начальников», то их мужество не является подлинным, во всяком случае, их мужество ниже по степени, так как «они поступают так не от стыда, а от страха, избегая не позора, а страдания...» (там же, 1116 a 30).

Философ описывает особенности остальных видов мужества, а именно: мужество опытных (имеется в виду главным образом военное мужество), мужество яростных, мужество самонадеянных и мужество не знающих страха. Определяя мужество в отношении к страданию, боли и удовольствию, Аристотель называет мужественным того, кто стойко переносит страдания: «...мужество сопряжено со страданиями и ему по праву воздают хвалу; в самом деле, переносить страдания тяжелей, чем воздерживаться от удовольствий» (там же, III 12, 1117 a 30—35). Мужественный человек выдерживает страдания в опасных ситуациях

и в период нависшей над ним и его страной угрозы. Однако его жизнь не лишена удовольствия. Последнее приходит с победой над врагом, а в случае гибели человек остается в убеждении, что сделал все возможное для своего народа и страны. Мужественный человек не ищет страданий и ран, которые причиняют ему душевную и физическую боль, но он и не избегает их, сознавая, что они естественны и неизбежны: мужественный человек выносит их ради сохранения жизни, чести и достоинства свободного гражданина. Понятно, он не хочет смерти, но, дорожа жизнью как великим благом, мужественный человек не становится трусом; в случае необходимости он жертвует жизнью, предпочитая благородную гибель постыдной жизни. Поэтому обычно сдержанный в проявлении эмоций, Аристотель (не без элемента пафоса и трагических нот) говорит: «И чем в большей степени он обладает всей добродетелью и чем он счастливее, тем больше он будет страдать, умирая, ведь такому человеку в высшей степени стоит жить и он лишает себя величайших благ сознательно...» (там же, 1117 b 10).

Переходя к анализу другой этической добродетели — умеренности, благоразумия (sōphrosynē), Аристотель заявляет, что речь пойдет главным образом об умеренности в телесных наслаждениях, таких, как еда, питье и секс, а не в наслаждениях, например, с помощью зрения или слуха — цветами, картинами, музыкой, театральными представлениями и т. п., в отношении которых неприемлемы такие понятия, как нормальное, избыточное и недостаточное наслаждение. Крайность же в телесных наслаждениях — распущенность, потакание своим страстям — приводит к обжорству, пьянству и похоти. Другая крайность не имеет названия, и Аристотель предлагает называть ее бесчувственностью. Она связана с неразумной диетой, т. е. недоеданием и воздержанием в употреблении жидкости, но встречается редко, поэтому менее опасна, чем ненасытность. Распущенный человек испытывает боль и страдания, когда он лишен наслаждения, которого жаждет в данное время. Умеренный же не страдает от того, что не испытывает излишних телесных наслаждений, ему достаточно обычных, естественных удовольствий: «...а при отсутствии удовольствий он не испытывает ни страдания, ни влечения, разве только

умеренно и не сильнее, чем следует...» (там же, III 14, 1119 a 10—15).

Говоря о «середине» как отличительном признаке добродетели, Аристотель имеет в виду «среднее» в области чувств и поведения. В соответствии с этим этические добродетели можно классифицировать согласно чувствам и поступкам [8].

Чувства и поступки

Чувство	Добродетель	Недостаток	Избыток
уверенность	мужество	трусость	безрассудство
страх	мужество	бесстрашие	трусость
наслаждение (чувственное, телесное)	умеренность	бесстрастность	распущенность
стыд	скромность	застенчивость, робость	бесстыдство, наглость

и т. д.

5. ***Нравственный идеал.*** По Аристотелю, жизнь есть деятельность (energeia), а деятельность, активность, есть жизнь. Вне деятельности Аристотель не мыслит назначения человека и его высшее благо — счастье, блаженство. Говоря, что хорошее качество, заключающееся в человеке, может проявиться или, напротив, не проявиться в зависимости от его деятельности и бездеятельности, Стагирит прибегает к аналогии: «Подобно тому как на олимпийских состязаниях венки получают не самые красивые и сильные, а те, кто участвуют в состязании (ибо победители бывают из их числа), так в жизни прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки» (EN I 9, 1099 a 1—10).

Понятно, деятельность человека должна быть разумна и направлена на благо (во всяком случае, не тогда, когда она неразумна и вредна). Отсюда следует, что назначение человека — в разумной (kata logon) деятельности (см. там же, I 6, 1098 a 5), т. е. в деятельности, «сообразной с добродетелью»; следовательно, «человеческое благо представляет собою деятельность души

---

[8] *F. H. Eterovich.* Aristotele's Nicomachean Ethics. Washington, 1980, p. 37—38.

сообразно добродетели...» (там же, 1098 а 15). Высшее благо, совпадающее с высшей формой деятельности и наилучшей добродетелью, есть счастье, блаженство (eydaimonia) [9].

Счастье как цель человеческой жизни самодостаточно; оно представляет собой деятельность, избираемую саму по себе (см. EN X 6, 1176 b 5; см. там же, I 5; 6). Существует три вида деятельности, избираемых сами по себе: развлечения (paidion), добродетельные поступки, т. е. деятельность, сообразная добродетели, и теорийно-созерцательная деятельность.

В связи с распространенными в современном западном обществе «массового потребления» концепциями о сущности жизни как игре и о счастье как погоне за наслаждениями весьма актуально звучат слова Стагирита о том, что многие люди не щадят «ни тела, ни денег» ради развлечений и забав, в которых они видят цель жизни. Такие люди приятны тиранам, падким до разного рода игр и развлечений. Последние, желательные сами по себе, недостойны добродетельного человека, ибо для такого человека ценным является лишь то, что сообразовано с добродетелью. Поэтому глупыми и слишком уж детскими покажутся усердие и труд ради развлечений (см. там же, X 6, 1176 b 30). Игры и развлечения нужны детям для их развития. Для взрослых

---

[9] Термин eydaimonia происходит от ey — «добро» — и daimon —«божество». В древнейший (дофилософский) период общественного сознания человек, покровительствуемый благим даймоном, назывался eydaimōn, т. е. «счастливый». Здесь мы не можем исследовать трансформацию религиозной идеи судьбы в идею нравственной нормы. Отметим в этой связи лишь следующее. Демокрит был одним из первых, кто сделал вопрос о счастье (евдаймонии) центральным вопросом своей этики. Исходя из того, что боги не имеют никакого отношения к человеческому счастью, он заменил понятие eydaimōn понятием eythymia — «благое расположение души», «благодушие». По его мысли, счастье заключается не в богатстве и даже не столько в том, чем объективно человек располагает, сколько в хорошем состоянии духа, возникающем, в частности, «благодаря умеренности в наслаждениях и размеренной жизни» (DK 68 B 191). Это несколько субъективистски звучащее понятие счастья, предложенное Демокритом, не удержалось в этическом языке греков; вместо него сохранилось традиционное понятие eydaimōn, хотя и переосмысленное. Вслед за Сократом и Платоном Аристотель под eydaimōn имел в виду духовные (и в умеренных размерах материальные) блага, объективное обладание которыми делает человека счастливым.

же они — вид отдыха; но «отдых не есть цель», он необходим для восстановления сил и возобновления деятельности. «...Счастливая жизнь — это жизнь по добродетели, а такая жизнь сопряжена с добропорядочным усердием (spoydē) и состоит не в развлечениях» (там же, 1177 a).

Как мы уже знаем, говоря о добродетелях, Аристотель разделяет их на два вида: этические и дианоэтические. Первые управляются практической мудростью: человек, как существо нравственное, контролирует свои низменные потребности, инстинкты, чувства и побуждения. Несомненно, этические добродетели совершенствуют человека, вырабатывая в нем склонность к поступкам и благим намерениям. Они свойственны свободному человеку, способному самостоятельно сделать выбор, а также оценить свои поступки и нести за них ответственность. Тем не менее этические добродетели касаются обыкновенных человеческих дел и проявляются в практической деятельности людей, отнюдь не являющейся высшей формой жизни и деятельности. Сказанное относится также к политической и военной деятельности (см. там же, X 7, 1177 b 15 сл.). Между тем человек должен стремиться к высшей форме жизни и деятельности, каковой является bios theōrētikos («созерцательная жизнь»). На этом пути человек развивает свои наилучшие способности — интеллект (ум, nous), мудрость. Стагирит говорит, что человеческий разум, ум,— это начало, правящее нами и ведущее нас к прекрасному и божественному, «будучи то ли само божественным, то ли са́мой божественной частью в нас...» (там же, 1177 a 15).

С точки зрения Аристотеля, «теорийное» (умозрительное, созерцательное) постижение действительности — высшая форма жизни и деятельности. Философия, предметом которой являются начала и причины,— наиболее теорийная (умозрительная) из наук. Следовательно, жизнь, посвященная философии,— наиболее ценная; занятия философией приносят истинное наслаждение, подлинное блаженство (см. там же, 1177 a 25 сл.). К тому же созерцательная деятельность разума — самая продолжительная из всех видов деятельности; она отличается значительностью, существует ради самой себя, не стремится ни к какой внешней цели и лишена треволнений в той мере, в какой это

возможно для человека. Собственно говоря, созерцательная жизнь выше жизни, возможной для человеческой природы; она зависит от божьей искры в человеке: если бы даже кто-либо и прожил ее, то не потому, что он человек, а потому, что в нем есть нечто божественное. Тем не менее именно к такой разумной жизни должен больше всего стремиться человек, ибо она подобна божественной жизни и выше смерти. Насколько это в наших силах, мы должны стремиться к бессмертию. Отсюда не лишенные патетических нот слова Стагирита: «Нет, не нужно [следовать] увещеваниям «человеку разуметь (phronein) человеческое» и «смертному — смертное»; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия (athanatidzein) и делать все ради жизни (pros to dzēn), соответствующей наивысшему в самом себе; право, если по объему это малая часть, то по силе и ценности она все далеко превосходит» (там же, 1177 b 30—1178 a).

Непреходящей заслугой Аристотеля остается создание науки, названной им этикой. Впервые среди греческих мыслителей он основой нравственности сделал волю, преодолев тем самым в значительной степени интеллектуалистическую этику Сократа и Платона. Мы говорим «в значительной степени», потому что для Стагирита этические добродетели, связанные с волей, представляют собой нечто менее ценное по сравнению с добродетелями дианоэтическими и первые из добродетелей подчинены последним. Оставаясь в рамках интеллектуалистической этики, Аристотель считал деятельность разума высшей формой жизни и деятельности, ни с чем не сравнимой ценностью; свободное же от материи «чистое» мышление он рассматривал как верховное начало в мире — божество. В сфере верховного разума (бога) субъект и объект, мысль и предмет мысли совпадают, т. е. верховный разум есть мышление о мышлении (см. Met. XII 9, 1074 b 30—35). Хотя человек никогда не достигнет уровня божественной жизни, но, насколько это в его силах, он должен стремиться к нему, в частности к bios theōrētikos, как идеалу.

Утверждение этого интеллектуально-этического идеала позволило Аристотелю создать, с одной стороны, реалистическую этику, основанную на сущем, т. е. на нормах и принципах, взятых из самой жизни, какова

она есть в действительности, а с другой — этику, не лишенную идеала, т. е. принципа, призывающего человека к должному интеллектуальному и нравственному совершенствованию и в этом смысле — к возвышению над сущим, к обретению власти над действительным положением вещей. Тем самым великий Стагирит избежал как этической утопии («божественного безумия») Платона, так и нравственной «антиутопии» (релятивизма) софистов. Платоновская этика, исходившая из трансцендентного идеала, вела к отрицанию земной жизни, этическая установка же софистов — к аморализму и оправданию насилия и произвола по принципу «право (справедливость, благо, истина) есть сила, а сила — право»: кто победил, тот и прав; победителей не судят; для победы все средства хороши.

Современные платоники и сторонники христианства считают, что имеются фундаментальные проблемы — устранение страданий, зла, удовлетворительное решение которых невозможно на пути, указываемом аристотелизмом,— на пути безграничного прогресса культурной жизни.

Действительно, из учения Аристотеля следует, что страдания и зло не могут полностью исчезнуть в мире, в котором живет и действует человек, ибо «материя» непреодолима; человек смертен, обречен на смерть, а достигнутый им уровень совершенства всегда относителен. Платоники и христианские философы, как и Аристотель, признают неодолимость страданий и зла на земле. Однако, не разделяя аристотелевского оптимистического мироощущения и жизнерадостности, они считают невозможным примирить человеческую совесть с тем, что жизнелюбивые язычники-эллины рассматривали просто как неприятный (хотя и неизбежный) факт, который желательно по возможности игнорировать, т. е. со злом и несчастьями. Отсюда и призыв платоников и христианских философов преодолеть данный мир, оторвавшись от него, «поднявшись над ним» и слившись с богом — идеалом духовной действительности.

И даже далекий от умонастроения платоников и приверженцев христианства Бертран Рассел вслед за последними находит недостаток этики Аристотеля также в игнорировании религиозного элемента: «Можно сказать, что он (Аристотель. — *Ф. К.*) оставляет без

внимания всю сферу человеческих переживаний, связанных с религией. Все, что он имеет сказать, будет полезно обеспеченным людям с неразвитыми страстями; но ему нечего сказать тем, кто одержим богом или дьяволом, или тем, кого видимое несчастье доводит до отчаяния» [10].

Верно, конечно, что Аристотелю действительно нечего сказать «тем, кто одержим богом или дьяволом», но верно и то, что Стагирит относил одержимость «богом или дьяволом» к ненормальному душевному состоянию, а стало быть, к области явлений, исследование которых не входило в задачу его психологии и этики. Думается, что не совсем справедливо также заявление Б. Рассела о том, что Аристотелю нечего сказать «тем, кого видимое несчастье доводит до отчаяния». Вся этика Стагирита, весь ее пафос, смысл и назначение состоит как раз в том, чтобы показать, как избежать несчастья и достигнуть счастья, доступного смертному человеку. По духу этического учения Аристотеля, благополучие человека зависит от его разума, благоразумия, предусмотрительности.

Аристотель поставил науку (разум) выше нравственности (совести), сделав тем самым нравственным идеалом созерцательную жизнь. Сообразно своему этическому идеалу Стагирит высоко ценит традиционные античные добродетели гражданина — мудрость, мужество, справедливость, а также дружбу. Однако он не ведает о любви человека к человеку в том смысле, как этому стали учить христианские богословы; гуманизм Аристотеля, ограничиваясь дружбой и доброжелательностью во взаимоотношениях между людьми, совершенно отличен от принципа христианского гуманизма, согласно которому «все люди — братья», т. е. все равны перед богом. Стагирит далек от идеи равенства людей.

Действительно, аристотелевская этика исходит из того, что люди не одинаковы по своим способностям, формам деятельности и степени активности, поэтому и возможный для людей уровень благоденствия, счастья или блаженства разный, а у некоторых жизнь может оказаться в общем и целом несчастной.

Так, Аристотель считает, что у раба не может быть счастья. Общеизвестно, что в вопросе о рабстве Ари-

---

[10] *Б. Рассел.* История западной философии. М., 1959, с. 204.

стотель не поднялся выше предрассудков своего времени. Он выдвинул теорию о «естественном» превосходстве эллинов («свободных по природе») над «варварами» («рабами по природе») и об оправданности господства первых над вторыми. Но, поскольку на практике обращали в рабов не только «варваров» (не греков), но и эллинов, постольку Аристотель вынужден был признавать известную правоту своих оппонентов, считавших, что люди становятся рабами «по закону» (например, захват пленных на войне), а не «по природе». Так, он пишет, что «колебание [во взглядах на природу рабства] имеет некоторое основание: с одной стороны, одни не являются по природе рабами, а другие — свободными, а с другой стороны, у некоторых это различие существует и для них полезно и справедливо одному быть в рабстве, другому — господствовать...» (Pol. I 2, 1255 b — 5).

Отнесение рабов в разряд людей низшей категории и даже в разряд одушевленных предметов связано также с концепцией Аристотеля о сущности человека как социально-политического существа. Для него человек вне общества (племени, общины, государства) — это или бог, или животное. Но так как рабы представляли собой иноплеменный, пришлый элемент в полисе, лишенный гражданских прав, то и получалось, что рабы — это вроде бы и не люди. По этим воззрениям, раб становится человеком, только обретя свободу.

В заключение отметим, что этика и политика Аристотеля изучают один и тот же вопрос — вопрос о воспитании добродетелей и формировании привычек жить добродетельно для достижения счастья, доступного человеку в разных аспектах: первая — в аспекте природы отдельного человека, вторая — в плане социально-политической жизни граждан полиса. Для воспитания добродетельного образа жизни и поведения одной нравственности недостаточно, необходимы еще законы, имеющие принудительную силу; поэтому Аристотель заявляет, что «общественное внимание [к воспитанию] возникает благодаря законам, причем доброе внимание — благодаря добропорядочным законам» (EN X 10, 1180 a 30—35). Этика великого Стагирита, заканчивающаяся призывом изучать науку законодательства, переходит в политику.

Ф. X. Кессиди

«ПОЛИТИКА» АРИСТОТЕЛЯ

Одной из характерных черт научной деятельности Аристотеля является ее многогранность. Своими трудами Аристотель обогатил почти все существовавшие в его время отрасли науки. Государство и общество не остались вне поля зрения философа. Главное место среди его произведений, посвященных изучению государства и общества, бесспорно, занимает «Политика».

Не может быть сомнения в том, что даже чисто теоретические построения античных мыслителей, вроде «Государства» и «Законов» Платона или тех проектов, которые рассматриваются во второй книге «Политики» Аристотеля, в большей или меньшей степени связаны с реальной жизнью греческих полисов [1], что и дает право современным исследователям использовать названные сочинения как источники для уяснения некоторых сторон бытия этих полисов.

Теоретическое построение идеального полиса — конечная задача, которую ставит перед собой Аристотель в «Политике». Вполне оправданными были бы поиски нитей, связывающих идеальный полис Аристотеля с греческими полисами IV в. до н. э., внешними и внутренними условиями их существования. Разумеется, этим не исчерпывается связь содержания трактата Аристотеля с эпохой, в которую он жил. Рассуждение о совершенном, с точки зрения автора, полисе занимает в «Политике» много места (седьмая и восьмая книги; к этому следует добавить анализ теорий его предшественников и современников во второй книге). Этому рассуждению предпослано занимающее гораздо больше места учение о полисе вообще. Здесь мы находим обоснование мысли, что полис является высшей формой чело-

---

[1] См., например, *M. Piérart.* Platon et la Cité grecque, Bruxelles, 1974.

вического объединения, способствующей достижению счастливой жизни, т. е. жизни, согласной с добродетелью; здесь понятие полиса подвергается расчленению на его простейшие элементы. Ссылаясь на природу, неравномерно, по его мнению, распределившую между людьми умственные способности, Аристотель защищает один из устоев античного общества — рабство. Он также выступает защитником другого устоя античного общества — частной собственности, обосновывая это тем, что потребность в собственности якобы свойственна человеку по природе.

Рассмотрение различных теорий государственных устройств Аристотель начинает с анализа проекта Платона (Сократа). Он особо подчеркивает трудность осуществления этого проекта на практике (см. Pol. II 2, 1264 а). Аристотель подвергает критике теоретическую позицию Платона — его стремление ввести в государстве полное единство, не считаясь с реально существующей множественностью. В «Законах» Платона Аристотель находит произвольные утверждения, а в некоторых случаях непродуманные положения, грозящие при проведении их в жизнь теми или иными затруднениями и нежелательными результатами. Проект Фалея Халкедонского не удовлетворяет Аристотеля потому, что, заботясь об устранении бедности и наделяя граждан равными участками земли, автор проекта упускает из виду необходимость регулировать деторождение, без чего не может поддерживаться равенство земельной собственности у граждан; кроме того, придумав лекарство против преступлений, совершаемых ради удовлетворения насущных нужд, Фалей, указывает Аристотель, забывает о преступлениях, вытекающих из других побуждений. Признавая полезность имущественного равенства во взаимных отношениях между гражданами, Аристотель отказывается видеть в нем панацею от всех общественных зол. Разбирая проект Гипподама Милетского, он обнаруживает противоречия в самих его основах: земледельцы, не имеющие права носить оружие (как и ремесленники), у Гипподама принимают участие в управлении государством наряду с воинами; между тем, утверждает Аристотель, действительность показывает, что те, кто не имеет права носить оружие, никак не могут занимать в государстве одинаковое положение с теми, кто обладает этим правом. Таким же

образом отвергаются и другие предложения Гипподама — доказывается их практическая несообразность. Аристотель приходит к заключению, что предложенные до него проекты, если они будут реализованы, не обеспечат наилучшей жизни гражданам государства.

Всюду мы видим стремление автора «Политики» соотносить построения теоретической мысли с политической реальностью и оценивать их с точки зрения условий и потребностей последней. Аристотель предъявляет авторам проектов государственного устройства требование: можно придумывать разное, но при этом не следует предлагать ничего заведомо неисполнимого (см. II 3, 1265 а 15).

После разбора различных проектов государственного строя Аристотель переходит к рассмотрению реально существовавших в его время и слывших хорошими государственных устройств — лакедемонского, критского, карфагенского. При этом его интересуют два вопроса: во-первых, в какой степени эти устройства приближаются к наилучшему или отдаляются от него; во-вторых, нет ли в них каких-либо элементов, противоречащих замыслу установивших их законодателей. Весь данный раздел, как и заключение второй книги, где перечисляются отдельные законодатели, своей деятельностью оставившие след в греческих государствах, обнаруживает превосходное знакомство автора с государственным устройством и законами полисов. В начале исследования видов государственных устройств Аристотель подвергает рассмотрению вопрос о государстве вообще. В первую очередь он анализирует понятие гражданина, время от времени обращаясь к практике греческих полисов. Свое заключение Аристотель формулирует так: «существует несколько разновидностей гражданина... гражданином по преимуществу является тот, кто обладает совокупностью гражданских прав» (III 3, 1278 а 35). Этическая точка зрения, играющая большую роль в построениях Аристотеля, побуждает его сразу же заняться вопросом об отношении добродетели подлинного гражданина к добродетели хорошего человека. Вывод Аристотеля таков: эти добродетели тождественны в одном государстве, различны в другом. И здесь, таким образом, дает себя знать общая установка философа: решать теоретические вопросы не однозначно, руководясь соображениями отвлеченного характера, а с оглядк-

кой на сложность и многообразие действительности, в частности политической реальности.

Совершенно явственно видна практическая направленность социально-политического учения Аристотеля в тех частях его произведения, где представлена классификация видов государственного устройства (см. III 4 сл.). Как известно, он насчитывает шесть видов государственного устройства; три из них рассматриваются им как правильные, три — как неправильные, т. е. как извращения первых трех. Правильные виды государственного устройства, по Аристотелю,— царская власть, аристократия, полития; неправильные — тирания, олигархия, демократия. Царская власть — правление одного, имеющего в виду общее благо; тирания — правление одного, руководящегося собственной выгодой. Аристократия — правление немногих, лучших, осуществляемое в интересах всех граждан; олигархия — правление немногих состоятельных граждан, думающих только о собственной выгоде. Полития — правление большинства, отбираемого на основании определенного ценза и пекущегося об общем благе; демократия — правление большинства, неимущих, в интересах исключительно этого большинства. В соответствии со своими этическими взглядами Аристотель в правильных видах государственного устройства усматривает проявление надлежащей добродетели, в неправильных — отсутствие добродетели.

Схема Аристотеля может показаться искусственной, если не принимать во внимание того, что все шесть терминов, которыми пользуется автор «Политики» для обозначения различных видов государственных устройств, были в ходу у греков в IV в. до н. э. Вряд ли существовали какие-либо серьезные разногласия в том, что понимать под царской властью, тиранией, аристократией, олигархией, демократией. Платон в своих «Законах» (см. 712 с) говорит обо всех этих видах государственного устройства как о чем-то общеизвестном, не требующем пояснения. В диалоге «Политик» (см. 291 de, 308 с) он упоминает о монархии, тирании, аристократии, олигархии и двух видах демократии. В «Государстве» (см. 544—569) речь идет об аристократии, олигархии, демократии, тирании. Нас интересует здесь не отношение схемы Аристотеля к схеме Платона, а только отражение в древнегреческой литературе

бытовавших в политической практике терминов. Остается термин «полития». Платон в «Государстве» помещает между аристократией и олигархией то, что он называет тимократией (см. 545 с сл.), т. е. такой строй, который занимает среднее место между двумя названными и для которого характерно смешение зла с добром, предоставление должностей людям «смешанного нрава», почитание золота и серебра и некоторые другие особенности. Отсутствие у Платона точных определений не позволяет идентифицировать его тимократию с каким-либо из существовавших в Греции государственных устройств. Это скорее отвлеченное построение, предназначенное для того, чтобы перекинуть мост между двумя политическими реальностями — аристократией и олигархией; первую философ усматривал в спартанском государственном устройстве, примеры второй в изобилии давала ему современность. Термин «тимократия» подхватывает Аристотель в своей «Никомаховой этике»; он представляется философу наиболее подходящим для обозначения государственного устройства, основанного на имущественном различии. В «Политике» для обозначения государственного строя, при котором власть находится в руках большинства — «средних» людей, обладающих определенным небольшим цензом и управляющих государством в интересах всех граждан, Аристотель употребляет термин «полития». (Правда, он указывает, что это слово может означать и государственное устройство вообще (см. III 5, 1279 а 35). В таком широком смысле термин «полития» много раз встречается в «Политике».)

Нетрудно убедиться, что за каждым употребленным у Аристотеля политическим термином кроется вполне конкретное содержание. Философ стремится сделать свою схему гибкой, способной охватить все многообразие действительности. Приводя в пример современные ему государства и оглядываясь на историю, он, во-первых, констатирует существование различных разновидностей внутри отдельных видов государственного устройства (см. IV 4, 1289 b 15 сл.), во-вторых, отмечает, что политический строй некоторых государств объединяет в себе признаки различных государственных устройств (см. VI 1, 1317 а) и что существуют промежуточные формы между царской и тиранической властью (см. V 9, 1314 а 5 сл.) — аристократия с уклоном в оли-

гархию, полития, близкая к демократии (см. 1317 а), и др. Большое внимание Аристотель уделяет вопросу о государственных переворотах. Его рассуждения о причинах и поводах переворотов в государствах с разным устройством богато иллюстрируются примерами из давнего и совсем недавнего прошлого. Той же особенностью отличается и изложение его взглядов на способы предотвращения переворотов и сохранения тех или иных видов государственных устройств.

Большой исторический материал привлекается Аристотелем, по-видимому, с целью придать выдвинутым им положениям бо́льшую наглядность. В сущности, вся теория Аристотеля, изложенная в трактате, основывается на наблюдениях и обращена к реальной жизни в своих, казалось бы, самых отвлеченных построениях (попытка доказать это делается ниже). Интересен один выпад Аристотеля против Платона. Согласно Платону, возможен только переход аристократии в спартанский строй, этого последнего — в олигархию, олигархии — в демократию, демократии — в тираннию (Rp. 562). По мнению же Аристотеля, это положение опровергается фактами истории (см. V 10, 1316 а 15 сл.). Демократия чаще переходит в олигархию, чем в монархию (тираннию). Во всеоружии исторического знания Аристотель излагает конкретные факты, из которых следует, что платоновская концепция прямолинейной эволюции государственного устройства не выдерживает критики. Примеры из прошлого и настоящего греческих и негреческих государств встречаются время от времени и в других частях «Политики». Однако нигде нет такого количества ссылок на исторические факты, как в пятой книге. Достаточным объяснением этого обстоятельства может быть единичность сообщаемых Аристотелем в этой книге фактов — речь идет здесь не о явлениях, повторяющихся во многих местах и потому не требующих иллюстрации примерами, а о событиях хотя и иллюстрирующих некие общие положения, но являющихся индивидуальными фактами. Здесь мы сталкиваемся, таким образом, с изменением способа изложения, что, однако, не меняет характера сочинения Аристотеля.

Книга шестая, где рассматривается организация государств с демократическим и олигархическим строем, характерных для Греции, не могла бы быть написана

без основательного знакомства с государственной жизнью современных Аристотелю полисов. Сравнительно небольшое количество примеров, приводимых в этой книге, не меняет сущности дела. Оперируя с данными общего порядка, с фактами и явлениями, общими для всех демократических и для всех олигархических государств, притом современных ему, Аристотель не считал нужным уснащать изложение большим количеством примеров. Здесь уместно вспомнить о том, что философ был хорошо знаком с жизнью трех разнородных по своему устройству и удельному весу государств: Афин, Македонии и своеобразного Атарнейского государства. В управлении последним он принимал участие в качестве члена того кружка философов, который собрался вокруг атарнейского правителя Гермия. В качестве сына лейб-медика македонского царского дома, а затем воспитателя наследника македонского престола Аристотель имел возможность вблизи наблюдать политическую жизнь Македонии. Наконец, долгое время проживая в Афинах на положении метека, он видел перед собой классический образец демократического полиса. О политической жизни государств Аристотель мог судить со знанием дела, а не как кабинетный ученый и отнюдь не как дилетант-прожектер. О том, что он хорошо знал историю государственного строя полисов, достаточно красноречиво свидетельствует созданная при его непосредственном участии обширная серия в 158 монографий, содержащих очерк истории и современного состояния строя разных государств. Вооруженный знаниями, почерпнутыми из наблюдений и книг, Аристотель написал свою «Политику». Наряду с анализом фактического материала в ней есть и другая сторона — то, что мы можем назвать рекомендациями. Нередко последние тесно связаны с аналитическими частями трактата, например рекомендации в отношении мер, способствующих сохранению того или иного государственного устройства. Что же касается рекомендаций относительно введения определенного вида государственного устройства, то Аристотель выступает как сторонник существующего, хотя и редко встречающегося строя, так называемой политии, и в то же время проектирует некий «наилучший» строй. Удобно первый назвать условно образцовым, второй — идеальным государственным устройством.

По отношению к тому и другому мы вправе поставить вопрос: принадлежат ли они к области благих пожеланий, к области политических мечтаний или имеют какую-нибудь практическую направленность? Начнем с условно образцового устройства. Оно, согласно Аристотелю, подходит для всех полисов (см. IV 1, 1288 b 35 сл.). Этот не выдаваемый философом за идеальный, но приемлемый и осуществимый строй не требует наличия у граждан добродетели, превышающей возможности обыкновенных людей; он не рассчитан на воспитание, соответствующее самым блестящим природным данным и благоприятным внешним обстоятельствам. Он обеспечивает гражданам счастливую жизнь, так как при нем нет препятствий для осуществления добродетели. Такое положение, согласно Аристотелю, складывается там, где средний слой граждан количественно превосходит богачей и бедняков, вместе взятых, или, по крайней мере, один из этих слоев. О политии Аристотель говорит, что она встречается редко и у немногих (см. IV 9, 1296 а 35). Действительно, такой строй редко наблюдался в греческих государствах. Однако нельзя считать его чем-то существовавшим лишь в воображении Аристотеля. В пятой книге есть упоминания о реальном существовании политии. В Таранте, отмечает Аристотель, приблизительно ко времени окончания Персидских войн, установилась демократия, выросшая из политии; Гераклеодор в Орее преобразовал олигархию в политию и демократию. В общей форме говорится о государственных переворотах, в результате которых устанавливаются олигархии, демократии, политии. В Сиракузах вскоре после победы над афинянами демос сменил политию на демократический строй. В Массалии в результате изменения законов, регулировавших замещение должностей, олигархия стала близка к политии. Есть также общее упоминание о крушении политий. Этот перечень показывает, что, хотя Аристотель находил в прошлом и настоящем мало примеров «среднего» устройства — гораздо меньше, чем примеров демократии, олигархии, монархии, аристократии,— тем не менее полития для него не утопия, раз она может существовать и существовала в исторической действительности. После всего сказанного приобретает особое значение замечание Аристотеля о том, что в противоположность установившемуся обыкновению

не желать равенства, но либо стремиться властвовать, либо терпеливо переносить свое подчиненное положение некий единственный муж выказал себя сторонником «среднего» устройства (см. IV 9, 1296 а 38). Это место обычно понимают в том смысле, что Аристотель нашел в прошлом в одном из греческих полисов государственного деятеля, который ввел образцовое, по мнению философа, устройство. В соответствии с таким общепринятым толкованием искали в разных полисах и в разных эпохах того «единственного мужа», которого имеет в виду Аристотель. Однако соображения языкового порядка, о которых мы не будем здесь говорить подробно, привели нас к иному пониманию данного текста. Прежде всего, речь идет не о государственном муже прошлого, а о человеке, который противопоставляется предшествовавшим деятелям. Затем, этот муж осуществляет гегемонию в греческом мире, а не главенствует в каком-либо одном греческом полисе. Наконец, в словах Аристотеля едва ли можно усмотреть сообщение, что этот единственный муж ввел на практике «среднее» государственное устройство, тем более что он самостоятельно решил ввести его. Употребленная Аристотелем пассивная форма глагола «убеждать» может означать только «дал себя убедить». Итак, единственный муж — современник философа, удерживающий гегемонию над всей Грецией. В нем естественнее всего усмотреть Александра Македонского. Он «дал себя убедить» ввести в греческих государствах «среднее» устройство. Не намекает ли Аристотель на то, что юный македонский властитель внял своему учителю и, по крайней мере на словах, согласился способствовать введению в греческих полисах того устройства, преимущества которого обосновывал перед ним Аристотель в своих лекциях-беседах [2].

Если принять предлагаемую здесь интерпретацию замечания Аристотеля, то оно в еще большей степени, чем это признавалось ранее, помогает раскрыть значение, какое придавал мыслитель своему «среднему» государственному устройству. Аристотель был уверен, что ему удалось внушить своему царственному ученику мысль о насаждении в греческих полисах строя, при

---

[2] См. об этом: *А. Доватур*. Политика и Политии Аристотеля. М. — Л., 1965.

котором государственные дела решаются гражданами среднего достатка. Для македонской власти такой порядок помимо его прочих достоинств имел и то преимущество, что обеспечивал спокойствие в греческих полисах, т. е. обещал надежный тыл во время похода македонян на Восток. Ведь «средний строй» является, по Аристотелю, единственным, при котором исключаются внутренние распри (см. IV 9, 1296 а 5).

Подводя итоги нашего рассуждения о «среднем» строе в освещении Аристотеля, можно сделать заключение: полития, «среднее» государственное устройство, опорой которого должны служить граждане среднего достатка, представляла для Аристотеля не только теоретический интерес. Возлагая надежды на македонского царя, Аристотель считал, что имеет основания смотреть на свой условно образцовый строй как на будущее греческих полисов.

Две последние книги «Политики» содержат изложение проекта наилучшего государственного устройства, при котором граждане ведут счастливую жизнь. Сочинение таких проектов не было новшеством во времена Аристотеля: у философа были предшественники, теории которых разбираются во второй книге «Политики». Как видно из слов Аристотеля, а также из хорошо известных нам произведений Платона, сочинители проектов, задаваясь целью построить идеальный город-государство, не очень заботились о практическом осуществлении своих предложений. Подобные проекты не удовлетворяли Аристотеля. Излагая свое учение об идеальном строе, он исходит из того, что в этом учении не содержится ничего неосуществимого.

Предпосылками создания образцового, наилучшего полиса, согласно Аристотелю, являются определенное количество населения, определенные размеры территории, удобное положение относительно моря (VII 4). Из числа полноправных граждан исключаются ремесленники и торговцы, так как образ жизни тех и других, утверждает Аристотель, не способствует развитию добродетели, а счастливой жизнью может быть только жизнь в соответствии с добродетелью. Организация землевладения должна обеспечить гражданам пропитание и в то же время возможность дружески предоставлять свою собственность в пользование другим гражданам. Всему гражданскому населению следует участвовать в

сисситиях, т. е. общественных трапезах. Предлагается разделить всю землю в государстве на две части — общественную и частновладельческую. Одна часть общественной земли будет давать средства на покрытие расходов по религиозному культу, другая — по сисситиям. Разделение частновладельческой земли на две части должно быть сделано с тем расчетом, чтобы у каждого гражданина было два участка земли — один у границ, другой у города. Рассматривая вопросы, относящиеся непосредственно к государственному устройству, Аристотель воздерживается от большой детализации. Он настаивает на том, что хорошую организацию государство может получить не благодаря счастливой случайности, а благодаря знанию и сознательному плану (см. VII 12, 1332 а 30). Особое значение придается в «Политике» брачным законам, которые должны быть направлены на то, чтобы рождалось нормальное в физическом отношении молодое поколение. В последней книге содержатся подробные предписания, касающиеся воспитания будущих граждан. Взгляды Аристотеля по этим вопросам находятся в тесной связи с его идеалами общественного устройства.

Идеальный государственный строй, описываемый в «Политике», в целом близок к тому, какой в предыдущем изложении назван аристократическим. Согласно Аристотелю, полноправные граждане ведут в таком полисе образ жизни, способствующий развитию добродетели и, следовательно, обеспечивающий государству счастливую жизнь.

Обратимся к первому пожеланию Аристотеля, относящемуся к основанию полиса,— выбор хорошего местоположения, определенное количество граждан (см. VII 5, 1326 40 сл.). То и другое было реальной проблемой не для Греции, где новые полисы не возникали; проблема выбора места для города с определенным числом жителей существовала на Востоке во времена Александра Македонского. Аристотель, надо думать, связывал с Востоком возможность осуществления своих социально-политических идеалов. Вспомним, что Александр основал большое количество городов, которым он дал название «Александрия»; вспомним проницательность, какую проявил македонский завоеватель при выборе места для самого знаменитого своего детища — Александрии египетской.

Далее, полноправными гражданами автор «Политики» согласен считать только тех, которые в молодости являются воинами, а по достижении старшего возраста становятся правителями, судьями, жрецами. Они не занимаются ни ремеслом, ни торговлей, ни земледелием. Ссылаясь на примеры Египта и Крита, Аристотель доказывает возможность установления такого порядка, при котором воины и земледельцы представляют собой два разных сословия. Тем самым он, очевидно, заранее отвечает на возражение тех, кто, основываясь на законах ряда греческих государств, в частности Афин, мог бы утверждать, что именно земледельцы должны быть воинами-гоплитами.

Земледельцами, чей труд кормит граждан, по проекту Аристотеля, являются рабы, не принадлежащие к одному племени и не отличающиеся горячим темпераментом (чтобы предотвратить всякую опасность возмущения с их стороны). На втором месте после рабов названы в качестве желательных земледельцев варвары (см. VII 8, 1329 а 25). Кого подразумевает здесь Аристотель? Сам он в другом месте подсказывает нам ответ на этот вопрос. Люди, живущие в Азии, в противоположность жителям Европы, по его мнению, хотя и отличаются способностями, но лишены мужества, а потому живут в подчиненном и рабском состоянии. Варвары, т. е. не греки, согласно Аристотелю, по природе своей являются рабами. Итак, благоприятные условия для создания полисов с образцовой, с точки зрения Аристотеля, организацией он, вероятно, находил в Азии.

На огромных просторах завоеванной македонским царем и его греко-македонским войском Персидской державы открывалась возможность распространить греческие формы политического бытия, притом в очищенном, совершенном, в представлении Аристотеля, виде. Теория Аристотеля и санкционировала, и увенчивала собой практику македонской политики, обосновывая ее философскими соображениями. Практическое осуществление ряда существенных пунктов его политических проектов давало философу надежду на достижение желаемых результатов в дальнейшем.

Сомнения в правомерности предлагаемого понимания проекта Аристотеля могут возникнуть с другой стороны: значительная часть ученых, писавших о

«Политике» Аристотеля, считает ее ранним произведением философа, написанным до похода Александра на Персию. Между тем предлагаемое толкование основано на предположении, что Аристотель занимался своим проектом, уже видя начало осуществления своих пожеланий.

Подходя к интересующему нас хронологическому вопросу, мы должны, во-первых, определить, в каком аспекте мы его рассматриваем, во-вторых, найти в тексте «Политики» опорные точки, которые могут помочь нам разобраться в данном вопросе.

Вопрос ставится так: продолжал ли Аристотель работать над «Политикой» в те годы, когда Александр совершал свой поход? Такая постановка вопроса, само собой разумеется, не снимает возможности дискуссии о времени написания «Политики», но обязывает нас считаться с тем, что автор мог возвращаться к своему трактату для внесения в него не только отдельных мелких дополнений и поправок, но и более существенных изменений. Курсы, читавшиеся Аристотелем в Ликее, были рассчитаны не на однократное чтение; они повторялись, и повторения, конечно, не были механическим воспроизведением раз и навсегда установленного текста.

Имеются ли в тексте «Политики» бесспорные следы работы Аристотеля после воцарения Александра? Уже давно неоднократно отмечалось место, где говорится о гибели царя Филиппа от руки Павсания (см. V 8, 1311 b). Сторонники ранней датировки «Политики» видят здесь позднейшую вставку Аристотеля, наличие которой не мешает относить трактат о политике к ранним произведениям философа. Однако нет никаких препятствий к тому, чтобы объяснять это место иначе и усматривать в нем доказательство того, что и после смерти Филиппа автор продолжал работать над своим произведением. Законченное и хотя и не забытое, но оставленное в стороне, оно едва ли требовало внесения в него одного дополнительного исторического примера.

В данной связи приобретает интерес другое место из «Политики». Излагая свои мысли о роли музыки в воспитании граждан, Аристотель упоминает о возможности, не получая профессионального музыкального образования, наслаждаться ею в чужом исполнении, подобно персидским и мидийским царям (см. VIII 4,

1339 a 35). Рядом поставлены давно исчезнувшие мидийские цари и цари персидские, которые, таким образом, рассматриваются как относящиеся к прошлому. Если так, то у нас есть еще одно доказательство того, что Аристотель работал над текстом «Политики» не только после смерти Филиппа и воцарения Александра, но и после крушения державы Ахеменидов. Вместо допущения одной-единственной поздней вставки (смерть Филиппа) или же двух поздних вставок (о мидийских и персидских царях) не будет ли более логичным вывести заключение, что Аристотель, даже если «Политика» была написана до похода Александра, продолжал работать над ней и в дальнейшем? Признав это, мы тем самым допускаем возможность мелких, средних и крупных переделок, дополнений, новых редакций сочинения в целом либо тех или иных его разделов. В частности, мог подвергнуться переделке и расширению очерк об идеальном полисе, который, кстати, уже своей незаконченностью свидетельствует о том, что автор не рассматривал его как нечто завершенное, не требующее повторного обращения к данному предмету. При этом следует помнить, что попытки обосновать мнение о том, что «Политика» была написана Аристотелем до 335 г., ссылкой на неупоминание им некоторых фактов и событий не дали положительных результатов[3]. Предположение, что теоретическое построение идеального полиса у Аристотеля было обращено к сложившейся в его эпоху ситуации на Востоке, оказывается вполне оправданным.

Во времена Аристотеля полис переживал тяжелый кризис, симптомами которого были ожесточенная социальная борьба внутри греческих городов-государств и резкое разделение последних на демократические и олигархические,— сам Аристотель констатирует тот факт, что в большей части полисов наблюдается либо демократический, либо олигархический строй (см. IV 9). Относя тот и другой к числу «неправильных» и в то же время видя в полисе высшую форму человеческого объединения, Аристотель должен был искать выход из создавшегося положения. По его мнению, греческие полисы, неспособные установить у себя и в других полисах совершенный образ правления, могли надеяться

[3] См. *А. Доватур*. Ук. соч., с. 88 слл.

выйти из тупика, в котором они оказались, только благодаря помощи извне. Та же сила (македонский царь), которая окажется способной установить должные порядки в самой Элладе, как полагал Аристотель, поможет грекам расселиться в бывших владениях персидских царей, основать там новые полисы с безусловно образцовым, обладающим всеми желаемыми свойствами государственным устройством.

Аристотель, конечно, видел те огромные политические изменения в мире, которые происходили в современную ему эпоху, но они интересовали его лишь в той мере, в какой они могли оказывать влияние на дальнейшую судьбу самой высокой, с его точки зрения, политической организации — греческого полиса.

А. И. Доватур

НИКОМАХОВА ЭТИКА

КНИГА ПЕРВАЯ (А)

1094a 1 (I). Всякое искусство и всякое учение, а равным образом поступок (praxis) и сознательный выбор, как принято считать, стремятся к определенному благу. Поэтому удачно определяли благо как то, к чему все стремится[1]. В целях, однако, обнаруживается некоторое различие, потому что одни цели — это деятельности (energeiai), другие — определенные отдельные от них результаты (erga). В случаях, когда определенные цели существуют отдельно от действий (praxeis), результатам естественно быть лучше [соответствующих] деятельностей[2].

Так как действий, искусств и наук[3] много, много возникает и целей. У врачевания — это здоровье, у судостроения — судно, у военачалия — победа, у хозяйствования — богатство. Поскольку ряд таких [искусств и наук] подчиняется одному какому-нибудь умению (dynamis) — подобно тому как искусство делать уздечки и все прочее, что относится к конской сбруе, подчинено искусству править лошадьми, а само оно, как и всякое действие в военном деле, подчинено искусству военачалия, и таким же образом остальные искусства подчинены [каким-то] другим, — постольку во всех случаях цели управляющих (arkhitektonikai) [искусств и наук] заслуживают предпочтения (hairetōtera) перед целями подчиненных; в самом деле, ведь последние преследуют ради первых[4].

При этом безразлично, сами ли деятельности — цели поступков, или цели — это нечто иное, от них отдельное, как в случае с названными выше науками[5].

(II). Если же у того, что мы делаем (ta prakta), существует некая цель, желанная нам сама по себе, причем остальные цели желанны ради нее и не все цели мы избираем (hairoymetha) ради иной цели (ибо так мы уйдем в бесконечность, а значит, [наше]

стремление бессмысленно и тщетно), то ясно, что цель эта есть собственно благо (tagathon), т. е. наивысшее благо (to ariston).

Разве познание его не имеет огромного влияния на образ жизни? И словно стрелки́, видя мишень перед собою, разве не вернее достигнем мы должного?[6] А если так, надо попытаться хотя бы в общих чертах представить себе, что это такое и к какой из наук, или какому из умений, имеет отношение. Надо, видимо, признать, что оно, [высшее благо], относится к ведению важнейшей [науки, т. е. науки], которая главным образом управляет. А такой представляется наука о государстве, [или политика][7]. Она ведь устанавливает, какие науки нужны в государстве и какие науки и в 1094b
каком объеме должен изучать каждый. Мы видим, что наиболее почитаемые умения, как-то: умения в военачалии, хозяйствовании и красноречии — подчинены этой [науке]. А поскольку наука о государстве пользуется остальными науками как средствами[8] и, кроме того, законодательно определяет, какие поступки следует совершать или от каких воздерживаться, то ее цель включает, видимо, цели других наук, а, следовательно, эта цель и будет высшим благом для людей [вообще].

Даже если для одного человека благом является то же самое, что для государства, более важным и более полным представляется все-таки благо государства, достижение его и сохранение. Желанно (agapēton), разумеется, и [благо] одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государств[9].

Итак, настоящее учение как своего рода наука о государстве имеет это, [т. е. достижение и сохранение блага государства], своей целью[10].

(III). Рассуждение будет удовлетворительным, если удастся добиться ясности, сообразной предмету, подлежащему [рассмотрению]. Ведь не во всех рассуждениях (logoi), так же как не во всех изделиях ремесла, следует добиваться точности в одинаковой степени. Между тем [в понятиях] прекрасного и правосудного, которые, собственно, имеет в виду наука о государстве, заключено столько разного и расплывчатого, что начинает казаться, будто [все это] возможно только условно (nomōi), а от природы (physei) этого нет. Такая же своего рода расплывчатость заключена в

[выражении] «блага», потому что многим от [благ] бывает вред. Ведь известно, что одних сгубило богатство, других — мужество. Поэтому при подобных предметах рассуждений и подобных предпосылках[11] желательно (agapēton) приблизительно и в общих чертах указать на истину, а если рассуждают о том, что имеет место лишь в большинстве случаев и при соответствующих предпосылках, то [довольно уже и того, чтобы] и выводы [распространялись лишь на большинство случаев]. Конечно, таким же образом нужно воспринимать и каждое наше отдельное высказывание; ведь человеку образованному свойственно добиваться точности для каждого рода [предметов] в той степени, в какой это допускает природа предмета (pragma). Одинаково [нелепым] кажется как довольствоваться правдоподобными рассуждениями математика, так и требовать от ритора строгих доказательств.

Всякий между тем правильно судит о том, в чем сведущ, и именно для этого он добродетельный судья
1095a (agathos kritēs). Это значит, что [добродетельный] в частном и образован применительно к частному, а вообще [добродетельный] образован всесторонне.

Вот почему юноша — неподходящий слушатель науки о государстве: он ведь неопытен в житейских делах (praxeis), а из них [исходят] и с ними [связаны наши] рассуждения. Кроме того, покорный страстям, он будет слушать впустую, т. е. без пользы, тогда как цель [данного учения] не познание, а поступки. Неважно, впрочем, годами ли молод человек, или он юноша нравом, ибо этот недостаток бывает не от возраста, а от того, что живут по страсти и [по страсти же] преследуют всякую [цель]. Таким людям познание не помогает, так же как невоздержным, но для тех, чьи стремления и поступки согласованы с рассуждением (kata logon), знать подобные [вещи] будет в высшей степени полезно.

Будем считать, что о слушателе, о способе доказательства и о самом предмете для введения сказано [достаточно].

2(IV). Поскольку всякое познание и всякий сознательный выбор направлены к тому или иному благу, вернемся опять к рассуждению: к чему, по нашему оп-

ределению, стремится наука о государстве и что есть высшее из всех благ, осуществляемых в поступках (akrotaton tōn praktōn agathōn).

Относительно названия сходятся, пожалуй, почти все, причем как большинство, так и люди утонченные называют [высшим благом] счастье[12], а под благоденствием (to ey dzēn) и благополучием (to ey prattein) подразумевают то же, что и под счастливой жизнью (to eydaimonein). Но в вопросе о том, что есть счастье, возникает расхождение, и большинство дает ему иное определение, нежели мудрецы.

В самом деле, для одних счастье — это нечто наглядное и очевидное, скажем удовольствие, богатство или почет — у разных людей разное; а часто [даже] для одного человека счастье — то одно, то другое: ведь, заболев, [люди видят счастье] в здоровье, впав в нужду — в богатстве, а зная за собой невежество (agnoia), восхищаются теми, кто рассуждает о чем-нибудь великом и превышающем их [понимание].

Некоторые думали[13], что помимо этих многочисленных благ есть и некое другое — благо само по себе, служащее для всех этих благ причиной, благодаря которой они суть блага.

Обсуждать все мнения (doxai), вероятно, бесполезно, достаточно обсудить наиболее распространенные или же такие, которые, как кажется, имеют известные основания (logon). Мы не должны упускать из виду, что рассуждения, отправляющиеся от начал и приводящие к началам, различны. Платон тоже правильно задавался этим вопросом и спрашивал, от начал или к началам [идет] путь [рассуждений] — как на стадионе, бегут или от атлотетов до меты, или наоборот[14]. Начинать, конечно, надо с известного, а оно бывает двух видов: известное нам и известное безотносительно (haplōs)[15]. Так что нам, вероятно, следует все-таки начинать с известного нам. Вот почему, чтобы сделаться достойным слушателем [рассуждений] о прекрасном и правосудном и вообще о предметах государственной науки, нужно быть уже хорошо воспитанным в нравственном смысле[16]. В самом деле, начало [здесь] — это то, что [дано] (to hoti), и, если это достаточно очевидно, не будет надобности еще и в «почему» (to dioti). Такой, [воспитанный, человек] или имеет начала, или легко может их приобрести[17]. А тот, кому не

дано ни того, ни другого, пусть послушает Гесиода:

Тот наилучший над всеми, кто всякое дело способен
Сам обсудить и заране предвидеть, что выйдет из дела.
Чести достоин и тот, кто хорошим советам внимает.
Кто же не смыслит и сам ничего и чужого совета
В толк не берет — человек пустой и негодный [18].

3(V). Продолжим рассуждение с того места, где мы отошли в сторону [19]. Видимо, не безосновательно благо и счастье представляют себе, исходя из [собственного] образа жизни. Соответственно большинство, т. е. люди весьма грубые (phortikōtatoi), [разумеют под благом и счастьем] удовольствие, и потому для них желанна жизнь, полная наслаждений. Существует ведь три основных [образа жизни]: во-первых, только что упомянутый, во-вторых, государственный и, в-третьих, созерцательный.

И вот большинство, сознательно избирая скотский образ жизни, полностью обнаруживают свою низменность, однако находят оправдание в том, что страсти многих могущественных людей похожи на страсти Сарданапалла [20].

Люди достойные и деятельные (praktikoi) [понимают под благом и счастьем] почет, а цель государственного образа жизни почти это и есть. Но и такое кажется слишком поверхностным в сравнении с искомым [благом]. Действительно, считается, что почет больше зависит от тех, кто его оказывает, нежели от того, кому его оказывают, а в благе мы угадываем нечто внутренне присущее и неотчуждаемое. Кроме того, к почету стремятся, наверное, для того, чтобы удостовериться в собственной добродетели. Поэтому добиваются почета у людей рассудительных и знакомых и [притом почета] за добродетель. Ясно, стало быть, что по крайней мере для таких добродетель лучше почета. Вероятно, ее даже скорее можно представить себе целью государственного образа жизни. Но оказывается, и она не вполне совпадает с этой целью. В самом деле, обладать добродетелью можно, как кажется, и во время сна или всю жизнь бездействуя, а, кроме
1096a того, обладая ею, можно пережить беды и величайшие несчастья. Но того, кто так живет, пожалуй, не назовешь счастливцем, разве только отстаивая положение [своего учения]. Но довольно об этом. Об этом ведь

достаточно было сказапо в сочинениях для широкого круга[21].

Третий образ жизни — созерцательный. Мы рассмотрим его впоследствии[22].

[Жизнь] стяжателя как бы подневольная, и богатство — это, конечно, не искомое благо, ибо оно полезно[23], т. е. существует ради чего-то другого. Потому-то названные ранее [удовольствие и почет] скорее можно представить себе целями, ибо они желанны сами по себе. Но оказывается, и они не цели, хотя в пользу того, [что они цели], приведено много доводов[24]. Итак, оставим это.

4 (VI). Лучше все-таки, рассмотреть [благо] как общее [понятие] (to katholoy) и задаться вопросом, в каком смысле о нем говорят, хотя именно такое изыскание вызывает неловкость, потому что идеи (ta eidē) ввели близкие [нам] люди (philoi andres)[25]. И все-таки, наверное, лучше — во всяком случае, это [наш] долг — ради спасения истины отказаться даже от дорогого и близкого, особенно если мы философы. Ведь хотя и то и другое дорого, долг благочестия — истину чтить выше.

Основатели этого учения (doxa) не создали идей (ideai), внутри которых определялось бы первичное и вторичное; именно поэтому не создали они идею чисел[26]. Что же касается блага, то оно определяется [в категориях] сути, качества и отношения, а между тем [существующее] само по себе (to kath' hayto), т. е. сущность (oysia), по природе первичнее отношения — последнее походит на отросток, на вторичное свойство сущего (toy ontos), а значит, общая идея для [всего] этого невозможна[27].

И вот если «благо» имеет столько же значений, сколько «бытие» (to on) (так, в категории сути благо определяется, например, как бог и ум, в категории качества, например,— как добродетель, в категории количества — как мера (to metrion), в категории отношения — как полезное, в категории времени — как своевременность (kairos), в категории пространства — как удобное положение и так далее), то ясно, что «благо» не может быть чем-то всеобъемлюще общим и единым. Ведь тогда оно определялось бы не во всех категориях, а только в одной.

Далее, поскольку для [всего], что объединяется одной идеей, существует одна наука, то и для всех благ существовала бы тогда какая-то одна наука[28]. В действительности же наук много, даже [для благ, подпадающих] под одну категорию. Так, например, благо с точки зрения своевременности, если речь идет о войне, определяется военачалием, а если речь идет о болезни — врачеванием; или благо с точки зрения меры для питания [определяется] врачеванием, а для телесных нагрузок — гимнастикой.

Может возникнуть вопрос: что же все-таки хотят сказать, [добавляя] «само-по-себе» (aytoekaston) к от-
1096b дельному [понятию], коль скоро «человек сам по себе» (aytoanthrōpos) и «человек» — одно и то же понятие, а именно [понятие] «человек»[28a]. В самом деле, в той мере, в какой речь идет о человеке, [«человек» и «сам по себе человек»] не различаются между собой, а если так, то [благо само по себе и частное благо] тоже не отличаются именно как блага. К тому же [благо само по себе] не будет благом в большей степени, [чем частное благо], даже оттого, что оно вечное, раз уж долговечный белый предмет не белее недолговечного.

(Вероятно, убедительней рассуждение пифагорейцев, которые помещают единое (to hen) в один ряд с благами (им, очевидно, следовал также Спевсипп). Но это должно быть предметом особого рассуждения.[29])

Известное сомнение в сказанном возникает потому, что суждения [платоников] имели в виду не всякое благо: как соответствующие одной идее определяются блага привлекательные и желанные сами по себе; то же, что их создает или охраняет или препятствует тому, что им враждебно, определяется как благо из-за этой [отнесенности], т. е. в другом смысле. Ясно, что о «благе» тут говорят в двух смыслах: одни блага — это блага сами по себе, а другие — как средства для первых. А потому, отделив блага сами по себе от вспомогательных, посмотрим, можно ли определять первые как объединенные одной идеей. Какие же блага можно полагать благами самими по себе? Те ли, что преследуются, хотя бы к ним ничего не добавлялось, скажем, рассудительность (to phronein), зрение, определенное удовольствие и почет? В самом деле, даже если мы преследуем их из-за чего-то другого, все равно их можно относить к благам самим по себе. Или

же ничто иное, кроме идеи [блага самого по себе], не есть [благо само по себе]? Но тогда эта идея будет бессмысленна. А если и те [названные выше блага] относятся к [благам самим по себе], тогда во всем этом понятие (logos) блага вообще (tagathon) должно будет выявляться как тождественное, подобно тому как понятие белизны тождественно для снега и белил. Между тем понятия почета, рассудительности и удовольствия именно как благ различны и не совпадают друг с другом[30]. Следовательно, «благо» как нечто общее, объединенное одной идеей, не существует.

В каком же тогда смысле говорят «блага»? Во всяком случае, не похоже, чтобы [разные вещи] случайно назывались одинаково. Не в том ли дело, что все блага из одного [источника] или служат чему-то одному? Или, скорее, [они благами называются] по аналогии[31]? Так, например, зрение в теле — как ум в душе (или еще что-либо в чем-то другом).

Впрочем, сейчас эти [вопросы] все-таки следует оставить, потому что уточнять их более свойственно другой [части] философии, так же как [все] связанное с «идеей»: в самом деле, даже если есть единое благо, которое совместно сказывается [для разных вещей], или же некое отдельное само по себе благо, ясно, что человек не мог бы ни осуществить его в поступке (prakton), ни приобрести (ktēton); а мы сейчас ищем именно такое.

Может показаться, что было бы лучше знать это 1097a [благо само по себе], если иметь в виду те блага, которые можно приобретать и осуществлять: ведь беря его за образец, мы лучше будем знать, что́ блага для нас, а зная это, сумеем их добиться. Хотя этот довод (logos) и выглядит убедительным, он, по-видимому, противоречит [опыту] наук[32]. Все они стремятся к известному благу и пытаются найти недостающее, однако не касаются познания [блага самого по себе]. Впрочем, непонятно, как это ни один мастер не знает такого подспорья и не пытается его найти. И в то же время невозможно представить себе, какая польза будет ткачу или плотнику для их искусства, если они знают это самое благо [само по себе], или каким образом благодаря уразумению (tetheamenos) этой идеи врач станет в каком-то смысле лучшим врачом, а военачальник — лучшим военачальником. Ведь очевидно,

что врач рассматривает здоровье не так, [т. е. не вообще], а с точки зрения здоровья человека и, скорее даже, здоровья «вот этого» человека, ибо он врачует каждого в отдельности. Будем считать, что об этом сказано.

5(VII). Вернемся теперь к искомому благу: чем оно могло бы быть? Кажется, что оно различно для различных действий и искусств: одно благо для врачевания, другое — для военачалия и точно так же для остального. Что же тогда вообще благо в каждом случае? Может быть, то, ради чего все делается? Для врачевания — это здоровье, для военачалия — победа, для строительства — дом и т. д., а для всякого поступка (praxis) и сознательного выбора — это цель, потому что именно ради нее все делают (prattoysi) всё остальное. Поэтому, если для всего, что делается (ta prakta), есть некая цель, она-то и будет благом, осуществляемым в поступке (to prakton agathon), а если таких целей несколько, то соответственно и благ несколько.

Итак, избрав другой путь, рассуждение приходит все к тому же; однако надо постараться прояснить это еще более.

Поскольку целей несколько, а мы выбираем из них какую-то определенную (например, богатство, флейты[33] и вообще орудия) как средство для другого, постольку ясно, что не все цели конечны, [т. е. совершенны]. А наивысшее благо представляется чем-то совершенным[34]. Следовательно, если существует только какая-то одна совершенная [и конечная цель], она и будет искомым [благом], если же целей несколько, то [искомое благо] — самая из них совершенная, [т. е. конечная]. Цель, которую преследуют саму по себе, мы считаем более совершенной, чем та, [к которой стремятся как к средству] для другого, причем цель, которую никогда не избирают как средство для другого, считаем более совершенной, чем цели, которые избирают ⟨как⟩ сами по себе, так и в качестве средств для другого, а безусловно совершенной называем цель, избираемую всегда саму по себе и никогда как средство. Принято считать, что прежде всего такой целью
1097b является счастье. Ведь его мы всегда избираем ради него самого и никогда ради чего-то другого, в то время как почет, удовольствие, ум и всякая добродетель

избираются как ради них самих (ибо на каждом из этих [благ], пусть из него ничего не следует, мы бы все-таки остановили выбор), так и ради счастья, ибо они представляются нам средствами к достижению счастья. Счастье же никто не избирает ни ради этих [благ], ни ради чего-то другого.

То же самое получится, если исходить из самодостаточности, потому что совершенное благо считается самодостаточным. Понятие самодостаточности мы применяем не к одному человеку, ведущему одинокую жизнь, но к человеку вместе с родителями и детьми, женой и вообще всеми близкими и согражданами, поскольку человек — по природе [существо] общественное[35]. Но здесь надо принять известное ограничение: в самом деле, если расширять [понятие общества] до предков[36] и потомков и до друзей наших друзей, то придется уйти в бесконечность. Но это следует рассмотреть в своем месте[37]. [Здесь] мы полагаем самодостаточным то, что одно только делает жизнь достойной избрания и ни в чем не нуждающейся, а таковую мы и считаем счастьем. Кроме того, [мы считаем, что счастье] больше всех [благ] достойно избрания, но в то же время не стоит в одном ряду с другими. Иначе счастье, разумеется, [делалось бы] более достойным избрания с [добавлением даже] наименьшего из благ, потому что добавлением создается перевес в благе, а большее из благ всегда достойнее избрания. Итак, счастье как цель действий — это, очевидно, нечто совершенное, [полное, конечное] и самодостаточное.

6. Впрочем, называть счастье высшим благом кажется чем-то общепризнанным, но непременно нужно отчетливее определить еще и его суть. Может быть, это получится, если принять во внимание назначение (ergon) человека, ибо, подобно тому как у флейтиста, ваятеля и всякого мастера да и вообще [у тех], у кого есть определенное назначение и занятие (praxis), собственно благо и совершенство (to ey) заключены в их деле (ergon), точно так, по-видимому, и у человека [вообще], если только для него существует [определенное] назначение. Но возможно ли, чтобы у плотника и башмачника было определенное назначение и занятие, а у человека не было бы никакого, и

чтобы он по природе был бездельник (argos)? Если же подобно тому, как для глаза, руки, ноги и вообще каждой из частей [тела] обнаруживается определенное назначение, так и у человека [в целом] можно предположить помимо всего этого определенное дело? Тогда что бы это могло быть?

В самом деле, жизнь представляется [чем-то] общим как для человека, так и для растений, а искомое
1098a нами присуще только человеку. Следовательно, нужно исключить из рассмотрения жизнь с точки зрения питания и роста (threptikē kai ayxētikē) [38]. Следующей будет жизнь с точки зрения чувства, но и она со всей очевидностью то общее, что есть и у лошади, и у быка, и у всякого живого существа. Остается, таким образом, какая-то деятельная (praktikē) [жизнь] обладающего суждением [существа] (to logon ekhon). ⟨Причем одна его [часть] послушна суждению, а другая обладает им и мыслит.⟩ [39] Хотя и эта [жизнь, жизнь разумного существа] определяется двояко, следует полагать ее [именно] деятельностью, потому что это значение, видимо, главнее [40].

Если назначение человека — деятельность души, согласованная с суждением или не без участия суждения, причем мы утверждаем, что назначение человека по роду тождественно назначению добропорядочного (spoydaios) человека, как тождественно назначение кифариста и изрядного (spoydaios) кифариста, и это верно для всех вообще случаев, а преимущества в добродетели — это [лишь] добавление к делу: так, дело кифариста — играть на кифаре, а дело изрядного кифариста — хорошо играть) — если это так, ⟨то мы полагаем, что дело человека — некая жизнь, а жизнь эта — деятельность души и поступки при участии суждения, дело же добропорядочного мужа — совершать это хорошо (to ey) и прекрасно в нравственном смысле (kalōs) и мы полагаем, что каждое дело делается хорошо, когда его исполняют сообразно присущей (oikeia) ему добродетели; если все это так⟩ [41], то человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели, а если добродетелей несколько — то сообразно наилучшей и наиболее полной [и совершенной] [42]. Добавим к этому: за полную [человеческую] жизнь. Ведь одна ласточка не делает весны и один [теплый] день тоже; точно так же ни за

один день, ни за краткое время не делаются блаженными и счастливыми.

7. Итак, пусть это и будет предварительное описание [высшего человеческого] блага, потому что сначала нужно, наверное, дать общий очерк, а уже потом подробное описание[43].

Всякий, пожалуй, может развить и разработать то, для чего есть хорошее предварительное описание, да и время в таких делах добрый подсказчик и помощник, отсюда и успехи в искусствах: всякий может добавить недостающее.

Надо, однако, памятуя сказанное ранее, не добиваться точности во всем одинаково, но в каждом случае сообразовываться с предметом, подлежащим [рассмотрению, и добиваться точности] в той мере, в какой это присуще данному способу исследования (methodos). Действительно, по-разному занимается прямым углом плотник и геометр, ибо первому [он нужен] с такой [точностью], какая полезна для дела, а второму [нужно знать] его суть или качества, ибо он зритель истины[44]. Подобным образом следует поступать и в других случаях, чтобы, [как говорится], «задел не больше дела был».

Не следует также для всего одинаково доискиваться причины, но в иных случаях достаточно правильно указать, что [нечто имеет место] (to hoti), как и в связи с началами, ибо что [дано] (to hoti) — это первое и начало. Одни из начал постигаются через наведение, другие — чувством, третьи — благодаря некоему приучению (ethismōi), а другие еще как-то иначе[45]. Нужно стараться «преследовать» каждое начало по тому пути[46], который отвечает его природе, и позаботиться о правильном выделении [начал]: ведь начала имеют огромное влияние на все последующее. В самом деле, начало — это, по всей видимости, больше половины всего [дела][47] и благодаря [началу] выясняется многое из того, что мы ищем.

8(VIII). Исследовать это [начало, т. е. счастье], нужно исходя не только из выводов и предпосылок [нашего] определения[47a], но также из того, что об [этом] говорят. Ведь все, что есть, согласуется с

истиной, а между ложью и истиной очень скоро обнаруживается несогласие.

Итак, блага подразделяют на три вида: так называемые внешние, относящиеся к душе и относящиеся к телу, причем относящиеся к душе мы [все] называем благами в собственном смысле слова и по преимуществу, но мы именно действия души и ее деятельности представляем относящимися к душе[48]. Таким образом, получается, что наше определение [высшего блага и счастья] правильно, по крайней мере оно согласуется с тем воззрением, которое и дрéвнее и философами разделяется.

[Определение] верно еще и потому, что целью оно называет известные действия и деятельности, ибо тем самым целью оказывается одно из благ, относящихся к душе, а не одно из внешних благ.

С [нашим] определением согласуется и то [мнение], что счастливый благоденствует и живет благополучно, ибо счастьем мы выше почти было назвали некое благоденствие и благополучие (eyzōia kai eypraxia).

9. По-видимому, все, что обычно видят в счастье,— все это присутствует в [данном нами] определении.

Одним счастьем кажется добродетель, другим — рассудительность, третьим — известная мудрость, а иным — все это [вместе] или что-нибудь одно в соединении с удовольствием или не без участия удовольствия[49]; есть, [наконец], и такие, что включают [в понятие счастья] и внешнее благосостояние (eyetēria). Одни из этих воззрений широко распространены и идут из древности, другие же разделяются немногими, однако знаменитыми людьми. Разумно, конечно, полагать, что ни в том, ни в другом случае не заблуждаются всецело, а, напротив, хотя бы в каком-то одном отношении или даже в основном бывают правы.

Наше определение, стало быть, согласно с [мнением] тех, кто определяет счастье как добродетель или как какую-то определенную добродетель, потому что добродетели как раз присуща деятельность сообразно добродетели. И может быть, немаловажно следующее различение: понимать ли под высшим благом обладание добродетелью или применение ее, склад души (hexis) или деятельность. Ибо может быть так, что

имеющийся склад [души] не исполняет никакого благого дела — скажем, когда человек спит или как-то иначе бездействует,— а при деятельности это невозможно, ибо она с необходимостью предполагает действие, причем успешное. Подобно тому как на олимпийских состязаниях венки получают не самые красивые и сильные, а те, кто участвует в состязании (ибо победители бывают из их числа), так в жизни прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки. И даже сама по себе жизнь доставляет им удовольствие. Удовольствие ведь испытывают в душе, а между тем каждому тó в удовольствие, любителем чего он называется. Скажем, любителю коней — конь, любителю зрелищ — зрелища, и точно так же правосудное — любящему правое, а любящему добродетель — вообще все, что сообразно добродетели. Поэтому у большинства удовольствия борются друг с другом, ведь это такие удовольствия, которые существуют не по природе[50]. То же, что доставляет удовольствие любящим прекрасное (philokaloi), доставляет удовольствие по природе, а таковы поступки, сообразные добродетели, следовательно, они доставляют удовольствие и подобным людям, и сами по себе. Жизнь этих людей, конечно, ничуть не нуждается в удовольствии, словно в каком-то приукрашивании, но содержит удовольствие в самой себе. К сказанному надо добавить: не является добродетельным тот, кто не радуется прекрасным поступкам, ибо и правосудным никто не назвал бы человека, который не радуется правому, а щедрым — того, кто не радуется щедрым поступкам, подобным образом — и в других случаях. А если так, то поступки сообразные добродетели (kat' aretēn) будут доставлять удовольствие сами по себе. Более того, они в то же время добры (agathai) и прекрасны, причем и то и другое в высшей степени, если только правильно судит о них добропорядочный человек, а он судит так, как мы уже сказали[51]. 1099a

Счастье, таким образом,— это высшее и самое прекрасное [благо], доставляющее величайшее удовольствие, причем все это нераздельно, вопреки известной делосской надписи:

Право прекрасней всего, а здоровье — лучшая участь,
Что сердцу мило добыть — вот удовольствие нам[52].

А ведь все это вместе присуще наилучшим деятельностям, а мы утверждаем, что счастье и есть эти деятельности или одна, самая из них лучшая.

Однако, по-видимому, для счастья нужны, как мы сказали, внешние блага, ибо невозможно или трудно совершать прекрасные поступки, не имея никаких средств[53]. Ведь многие поступки совершаются с помощью друзей, богатства и влияния в государстве, словно с помощью орудий, а лишение иного, например благородного происхождения, хорошего потомства, красоты, исключает блаженство. Ибо едва ли счастлив безобразный с виду, дурного происхождения, одинокий и бездетный; и должно быть, еще меньше [можно быть счастливым], если дети и друзья отвратительны или если были хорошие, да умерли. А потому для счастья, как мы уже сказали, нужны, видимо, еще и такого рода благоприятные обстоятельства (eyēmeriai). Именно поэтому некоторые отождествляют со счастьем удачу (eytykhia), в то время как другие — добродетель.

10 (IX). В этой связи ставят вопрос: есть ли счастье результат обучения, приучения или еще какого-то упражнения, дается ли оно как некая божественная доля[54] или оно случайно? Конечно, если вообще существует какой-нибудь дар богов людям, весьма разумно допустить, что и счастье дарится богами, тем более что это наилучшее из человеческих благ. Но данный вопрос, вероятно, скорее принадлежит другому исследованию; тем не менее ясно, что, даже если счастье не посылается богами, а является плодом добродетели и своего рода усвоения знаний или упражнения, оно все-таки относится к самым божественным вещам, ибо наградою и целью добродетели представляется наивысшее благо и нечто божественное и блаженное[55].

В то же время [счастье] — это нечто общее для многих, ведь благодаря своего рода обучению и усердию (epimeleia) оно может принадлежать всем, кто не увечен для добродетели. А если быть счастливым та́к лучше, чем случайно, то разумно признать, что так и бывают [счастливыми], коль скоро сообразному с природой свойственно иметь состояние наипрекраснейшее из возможных, так же как и сообразному с искусством

и со всякой причиной, а особенно ⟨сообразному⟩ с наилучшей[56]. Предоставлять же случаю самое великое и прекрасное было бы слишком опрометчиво.

Исследуемый вопрос проясняется также из нашего определения счастья, ибо сказано, что счастье — это определенного качества деятельность души сообразно добродетели[57]. Что же касается прочих [благ], то одни из них даны как необходимое [условие счастья], а другие по своей природе являются подсобными и полезными орудиями.

Это, видимо, согласуется со сказанным вначале: мы полагали целью науки о государстве наивысшее благо, потому что именно эта наука больше всего уделяет внимания (epimeleian poieitai) тому, чтобы создать граждан определенного качества, т. е. добродетельных и совершающих прекрасные поступки (praktikoi tōn kalōn).

Мы, стало быть, разумно не называем счастливым ни быка, ни коня и никакое другое животное, ведь ни одно из них не может оказаться причастным такой деятельности. По той же причине и ребенок не является счастливым, ибо по возрасту он еще не способен к таким поступкам (oypō praktikos), а кого из детей так называют, тех считают блаженными, уповая на будущее. Ведь для счастья, как мы уже сказали, нужна и полнота добродетели, и полнота жизни. А между тем в течение жизни случается много перемен и всевозможные превратности судьбы, и может статься, что самого процветающего человека под старость постигнут великие несчастья, как повествуется в троянских сказаниях о Приаме; того же, кто познал подобные превратности судьбы и кончил [столь] злосчастно, счастливым не считает никто.

11 (X). Может быть, тогда вообще никого не следует считать счастливым, покуда он жив, а нужно, по Солону, «взирать на конец»?[58] Если в самом деле признать такое, то не будет ли человек счастлив лишь тогда, когда умер? Или это все-таки нелепо во всех отношениях, а особенно для нас, коль скоро мы определяем счастье как некую деятельность? Если же мы не называем умершего счастливым и Солон имел в виду не это, а то, что без ошибки признать человека

блаженным можно, лишь когда он уже вне зол и несчастий, то и в этом случае [рассуждение будет] несколько спорным.

Ведь принято считать[59], что для умершего существует некое зло и благо, коль скоро это так для живого, когда он ничего не чувствует; это, например, честь и бесчестье, а также благополучие и несчастья детей и вообще потомков. Но и это ставит трудный вопрос. Действительно, можно допустить, что у человека, прожившего в блаженстве до старости и соответственно скончавшегося, происходят многочисленные перемены, связанные с его потомками, причем одни из потомков добродетельные и добились достойной жизни, а у других все наоборот. Ясно также, что потомки могут быть в самых разных степенях родства с предками. Однако было бы, разумеется, нелепо, если бы умерший переживал перемены вместе с потомками и становился то счастливым, то снова злосчастным, но нелепо также допустить, что [удел] потомков ни в чем и ни на каком отрезке времени не оказывает влияния на предков[60].

Надо, однако, вернуться к поставленному ранее вопросу: может быть, с его помощью будет уяснен (theōrētheiē) и вопрос, исследуемый теперь[61]. В самом деле, если нужно «взирать на конец» и тогда только причислять того или иного человека к блаженным, причем не как блаженного ныне, но потому, что он был блаженным прежде, то как избежать нелепости: о человеке, когда он счастлив, утверждать это в соответствии с его состоянием не будет истиной только по-
1100b тому, что живых не хотят признать счастливыми из-за [возможных] перемен и потому, что под счастьем понимают нечто постоянное и ни в коем случае не подверженное переменам, между тем как судьбы одних и тех же [людей] принимают разный оборот? Ясно ведь, что, если следовать за превратностями судьбы, тогда одного и того же человека мы будем называть то счастливым, то снова злосчастным, представляя счастливого своего рода хамелеоном и как бы шаткой постройкой[62]. Может быть, следовать за превратностями судьбы отнюдь не правильно? Ведь хорошее или плохое (to ey ē kakōs) зависит не от них (хотя без них, как мы то уже сказали, человеческая жизнь не обходится); для счастья же главное — деятельности сооб-

разно добродетели, а противоположные деятельности — для противоположного счастью.

В пользу нашего определения говорит и решение только что рассмотренного вопроса. Действительно, ни в одном из человеческих дел не заложена такая основательность, как в деятельностях сообразно добродетелям, ведь эти деятельности явно более постоянны, чем [даже занятия] науками, причем самые ценные из них те, что более постоянны, затем что именно в них и притом непрерывно проходит жизнь блаженных людей[63]. В этом, пожалуй, причина того, что они не уходят в забвение. Таким образом, счастливый будет обладать искомым [свойством] и в течение всей жизни останется счастливым, ибо всегда или насколько вообще возможно как в поступках, так и в умозрении (theōrēsei) он будет сообразовываться с добродетелью, а превратности судьбы будет переносить превосходно и пристойно во всех отношениях, во всяком случае как человек истинно добродетельный и «безупречно квадратный»[64].

Поскольку случайностей бывает много, и они различны по значению, ясно, что незначительные счастливые случаи, точно так же как и соответствующие [несчастливые], не оказывают на жизнь решающего влияния. Но если важные и многочисленные [обстоятельства] оказываются благоприятными, они сделают жизнь более блаженной (ибо и сами они по своей природе способствуют украшению [жизни] и воспользоваться ими можно прекрасно и добропорядочно), а случаи, напротив, неблагоприятные стесняют и омрачают блаженство (ибо и приносят страдание, и препятствуют многим деятельностям). Однако и при таких [обстоятельствах] нравственная красота (to kalon) продолжает сиять, коль скоро человек легко переносит многочисленные и великие несчастья — и не от тупости, а по присущему ему благородству и величавости.

Если же действительно, как мы уже сказали, деятельности — главное в жизни, то никто из блаженных не может стать злосчастным, потому что он никогда не совершит омерзительных и дурных [поступков].
Мы ведь уверены, что истинно добродетельный и здра- 1101a
вомыслящий человек умело переносит все превратности судьбы и всегда совершает самые прекрасные из

возможных в данном случае поступков, подобно тому как доблестный (agathos) военачальник использует имеющееся у него войско наилучшим для ведения войны способом, а хороший (agathos) башмачник из полученных кож [всегда] делает самые лучшие башмаки, и точно так же все другие мастера. Коль скоро это так, счастливый никогда не станет злосчастным, хотя, конечно, он не будет блаженным, если ему выпадет жребий Приама. Но, во всяком случае, его жизнь не пестра и не легко поддается переменам, потому что трудно будет лишить его счастья и [он лишается его] не от случайных неудач, но от великих и многочисленных [несчастий], а после таких [несчастий] он не станет за короткий срок вновь счастливым, если же все-таки станет, то за долгий и полновесный срок (teleios khronos), достигнув за этот срок великого и прекрасного.

Что же мешает назвать счастливым того, кто действует в полноте добродетели и кто достаточно обеспечен внешними благами, причем не на случайном отрезке времени, но в течение полной жизни? Может быть, нужно прибавить: «так прожившего и соответственно скончавшегося», поскольку будущее нам неясно, а счастье мы полагаем целью во всех отношениях совершенной [и конечной]? А раз это так, то мы назовем блаженными в течение жизни тех, кто обладает и будет обладать описанными выше [качествами], причем блаженными именно как люди. Будем считать, что с этим мы несколько разобрались.

(XI). Чтобы превратности судьбы потомков и всех вообще близких ничуть не влияли бы на счастье — такое представляется чересчур жестоким (aphilos) и противоречащим [общепринятым] мнениям. При обилии различных случайностей, одни из которых имеют большее влияние, а другие — меньшее, выделять каждый отдельный случай, по-видимому, очень долгое [дело], предела не имеющее; между тем общего определения и в общих чертах, пожалуй, будет достаточно. Итак, среди неудач одного и того же человека одни имеют в его жизни известный вес и влияние, а другие кажутся довольно легкими; если это верно, то точно так обстоит дело и с неудачами, касающимися всех близких; и, конечно же, для каждого переживания (pathos): кого оно затрагивает — живых или умер-

ших — значит даже больше, чем для преступлений и ужасов, предшествуют ли они трагедии или совершаются [перед зрителями][65]. Так что необходимо учесть и эту разницу и в еще большей мере сомнение: причастны ли умершие к какому бы то ни было благу или противоположным ему [вещам]? Если даже что-то достигает их, будь то благо или его противополож- 1101b
ность, из этих [наших рассуждений следует], что, взятое безотносительно или по отношению к умершим, это «что-то» бледно и незначительно, а если нет — все равно величина и свойство этого таковы, что не могут ни превратить в счастливых не счастливых, ни [счастливых] лишить блаженства.

Итак, благополучие близких, так же как и неблагополучие, по-видимому, как-то влияет на умерших, но это [влияние] такого свойства и такой степени, что не может ни сделать счастливых не счастливыми, ни оказать иное подобное [воздействие].

12(XII). Покончив с этим разбором, обратимся к [следующему] вопросу о счастье: относится ли оно к вещам, заслуживающим похвалы, или, скорее, к тому, что ценится? Ясно ведь, что к возможностям[66] оно, во всяком случае, не относится. Между тем все заслуживающее похвалы, очевидно, заслуживает ее за известное качество и определенное отношение к чему-либо; мы ведь хвалим правосудного и мужественного и вообще добродетельного и добродетель за дела и поступки, а сильного и быстроногого и всякого такого — за известное природное качество и известное отношение к чему-то благому и доброкачественному. Это ясно и на примере похвал богам; боги ведь кажутся смешными, если их соотносят с нами, а это происходит потому, что, как мы уже сказали, похвала предполагает соотнесение[67].

Но если похвала связана с такими вещами, тогда ясно, что наилучшим вещам пристала не похвала, но нечто большее и лучшее, как мы то и видим, ведь богов, а из мужей самых божественных мы считаем блаженными и счастливыми, [но не достойными похвал]. Точно так же и с благами. Никто ведь не хвалит счастье так, как правосудие, но, видя в нем нечто более божественное и лучшее, почитают его блаженством.

Видимо, и Евдокс удачно защищал притязания удовольствия на высшую награду. Дело в том, что в отсутствии похвал удовольствию, хотя оно относится к благам, он усматривал указание на то, что оно выше похвал, а таковы божество и высшее благо: с ними ведь соотносится все остальное[68].

Таким образом, хвала подобает добродетели, ибо благодаря последней люди совершают прекрасные [поступки], а прославления подобают плодам трудов, как телесных, так и духовных. Но знать тонкости в этих вопросах свойственнее, вероятно, тем, кто потрудился 1102a над прославлениями. Нам же из сказанного ясно, что счастье относится к вещам [высоко]ценимым и совершенным. Это так, должно быть, еще потому, что [счастье] — это начало в том смысле, что все [мы] ради него делаем все остальное, а [такое] начало и причину благ мы полагаем чем-то ценимым и божественным.

13(XIII). Поскольку счастье — это некая деятельность души в полноте добродетели, нужно, пожалуй, подробно рассмотреть добродетели; так мы, вероятно, лучше сможем уразуметь (theōrēsaimen) все связанное со счастьем.

Настоящий государственный муж (politikos) тоже, кажется, больше всего старается о добродетели, ибо он хочет делать граждан добродетельными и законопослушными. Образец таких [государственных людей] мы имеем в законодателях критян и лакедемонян и других, им подобных, если таковые были. Коль скоро рассмотрение этого вопроса относится к науке о государстве, [т. е. к политике], то, очевидно, наши поиски идут [путем], избранным в самом начале. Ясно, что добродетель, которую мы должны рассматривать, человеческая, ведь и благо мы исследовали человеческое, и счастье — человеческое.

Между тем человеческой добродетелью мы называем добродетель не тела, но души, и счастьем мы называем [тоже] деятельность души. Если это так, ясно, что государственному человеку нужно в известном смысле знать то, что относится к душе, точно так, как, вознамерившись лечить глаза, [нужно знать] все тело, причем в первом случае это настолько же важнее, насколько политика, [или наука о государстве],

ценнее и выше врачевания. А выдающиеся врачи много занимаются познанием тела[69]. Так что и государственному мужу следует изучать связанное с душой, причем изучать ради своих собственных [целей] и в той мере, в какой это потребно для исследуемых вопросов, ибо с точки зрения [задач], стоящих перед ним, далеко идущие уточнения, вероятно, слишком трудоемки.

Кое-что о душе удовлетворительно излагается также и в сочинениях вне нашего круга[70], так что ими следует воспользоваться, скажем, [содержащейся там мыслью, что] одна часть души не обладает суждением (alogon), а другая им обладает (logon ekhon). Разграничены ли они, подобно частям тела и всему, что имеет части, или же их две только понятийно (tōi logōi), а по природе они нераздельны, как выпуклость и вогнутость окружности,— для настоящего исследования это не имеет никакого значения. Одна часть того, что лишено суждения, видимо, общая [для всего живого], т. е. растительная (to phytikon),— под этим я имею в виду причину усвоения пищи и роста — такую способность (dynamis) души можно полагать во всем, что 1102b
усваивает пищу, в том числе в зародышах, причем это та же самая способность, что и во взрослых [существах]; это ведь более разумно, чем полагать в последнем случае какую-то иную [способность к тому же самому].

Итак, «добродетель» этой способности кажется общей, а не только человеческой; в самом деле, принято считать, что эта часть души и эта способность действуют главным образом во время сна, между тем именно во сне менее всего можно выявить добродетельного и порочного человека (потому и говорят, мол, полжизни счастливые не отличимы от злосчастных, и это вполне понятно, ибо сон — бездеятельность души в том смысле, в каком ее можно называть «добропорядочной» и «дурной»), если только не принимать в расчет каких-то движений, которые могут слегка затрагивать душу, отчего сновидения у добрых людей бывают лучше, чем у обычных. Однако и об этом довольно, и часть души, усваивающую пищу (to threptikon), следует оставить в стороне, поскольку по своей природе она не имеет доли в человеческой добродетели.

Но, должно быть, существует и какое-то иное естество (physis) души, которое, будучи лишено суждения, все же как-то ему причастно (metekhoysa logoy). Мы хвалим суждение (logos), т. е. часть души, обладающую суждением (to logon ekhon), применительно к воздержному и невоздержному за правильные побуждения, [обращенные] к наилучшим [целям]. Но в этих, [т. е. в воздержных и невоздержных, людях] обнаруживается и какая-то другая часть души, существующая по своей природе вопреки суждению (para logon), которая борется с суждением и тянет в другую сторону. Так же как при намерении сдвинуть парализованные члены вправо, они повертываются, наоборот, влево, точно так и с душой, ибо устремления невоздержных противоположны [суждению], но, когда рука или нога промахиваются, мы это видим, а что происходит с душой — не видим. Вероятно, точно так же нужно признать, что и в душе есть нечто противное суждению, противоположное ему и идущее ему наперекор. В каком смысле это другая часть — здесь нам не важно. Но, как мы уже сказали, и эта часть души, очевидно, тоже причастна суждению; во всяком случае, у воздержного человека она повинуется суждению, а у благоразумного и у мужественного она, вероятно, еще более послушна, потому что у них все согласуется с суждением.

Таким образом, часть души, лишенная суждения, тоже представляется двусложной. Одна часть — растительная — ни в каком отношении не участвует в суждении, другая — подвластная влечению и вообще стремящаяся (epithymētikon kai holōs orektikon) — в каком-то смысле ему причастна постольку, поскольку она послушна суждению и повинуется ему. Так, когда мы говорим: «имеется суждение отца и друзей», мы подразумеваем отношение, но не то, какое бывает в математике[71]. Что лишенная суждения часть души в каком-то смысле подчиняется суждению, нам дают
1103a понять вразумление и всякого рода обвинения и поощрения. А если нужно признать, что эта часть души обладает суждением, тогда двусложной будет часть, обладающая суждением, т. е., с одной стороны, она [обладает им] в собственном смысле и сама по себе, а с другой — это нечто, слушающееся [суждения, как ребенок] отца.

Учитывая это различие, подразделяют и добродетели, ибо одни добродетели мы называем мыслительными (dianoētikai), а другие — нравственными (ēthikai); мудрость, сообразительность и рассудительность — это мыслительные добродетели, а щедрость и благоразумие — нравственные, ибо, рассуждая о нраве, мы не говорим, что человек мудр или сообразителен, но говорим, что он ровен или благоразумен. В то же время и мудрого мы хвалим за [его душевный] склад, а те склады [души], которые заслуживают похвалы, мы называем добродетелями.

КНИГА ВТОРАЯ (B)

1 (I). Итак, при наличии добродетели двух [видов], как мыслительной, так и нравственной, мыслительная возникает и возрастает преимущественно благодаря обучению и именно поэтому нуждается в долгом упражнении, а нравственная (ēthikē) рождается привычкой (ex ethoys), откуда и получила название: от *этос* при небольшом изменении [буквы][1].

Отсюда ясно, что ни одна из нравственных добродетелей не врождена нам по природе, ибо все природное не может приучаться (ethidzein) к чему бы то ни было. Так, например, камень, который по природе падает вниз, не приучишь подниматься вверх, приучай его, подбрасывая вверх хоть тысячу раз; а огонь не [приучится двигаться] вниз, и ничто другое, имея по природе некий [образ существования], не приучится к другому.

Следовательно, добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе, но приобрести их для нас естественно, а благодаря приучению (dia toy ethoys) мы в них совершенствуемся.

Далее, [все] то, чем мы обладаем по природе, мы получаем сначала [как] возможность (dynameis), а затем осуществляем в действительности (tas energeias apodidōmen). Это поясняет пример с чувствами. Ведь не от частого вглядывания и вслушивания мы получаем чувства [зрения и слуха], а совсем наоборот: имея чувства, мы ими воспользовались, а не то что воспользовавшись — обрели. А вот добродетель мы обретаем, прежде [что-нибудь] осуществив (energēsantes), так же как и в других искусствах[2]. Ибо [если] нечто следует делать, пройдя обучение, [то] учимся мы, делая это; например, строя дома, становятся зодчими, а играя на кифаре — кифаристами. Именно так, совершая правые [поступки], мы делаемся правосудными, [поступая]

благоразумно — благоразумными, [действуя] мужественно — мужественными.

Доказывается это и тем, что происходит в государстве, ведь законодатели, приучая [к законам] граждан, делают их добродетельными, ибо таково желание всякого законодателя; а кто не преуспевает [в приучении] — не достигает цели, и в этом отличие одного государственного устройства от другого, а именно добродетельного от дурного.

Далее, всякая добродетель и возникает и уничтожается, так же как искусство, из одного и того же и благодаря одному и тому же[3]. Играя на кифаре, становятся и добрыми (agathoi) и худыми (kakoi) кифаристами, и соответственно — [добрыми и худыми] зодчими и всеми другими мастерами, ибо, хорошо строя дома, станут добрыми зодчими, а строя худо — худыми. Будь это не так, не было бы нужды в обучении, а все так бы и рождались добрыми или худыми [мастерами].

Так обстоит дело и с добродетелями, ведь, совершая поступки при взаимном обмене между людьми (prattontes ta en tois synallagmasi), одни из нас становятся людьми правосудными, а другие неправосудными; совершая же поступки среди опасностей и приучаясь к страху или к отваге, одни становятся мужественными, а другие — трусливыми. То же относится и к влечению, и к гневу: одни становятся благоразумными и ровными, другие — распущенными и гневливыми, потому что ведут себя по-разному. Короче говоря, [повторение] одинаковых поступков порождает [соответствующие нравственные] устои (hexeis).

Потому-то нужно определить качества деятельностей: в соответствии с их различиями различаются и устои. Так что вовсе не мало, а очень много, пожалуй даже все, зависит от того, к чему именно приучаться с самого детства.

2(II). Итак, поскольку нынешние [наши] занятия не [ставят себе], как другие[4], цель [только] созерцания (мы ведь проводим исследование не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными, иначе от этой [науки] не было бы никакого проку), постольку необходимо внимательно рассмотреть то, что относится к поступкам, а именно ка́к

следует поступать. Ведь мы уже сказали[5]: от того, как мы поступаем, зависит, какими быть складам [души, или устоям].

Итак, поступать согласно верному суждению (kata ton orthon logon) — это общее правило, и мы примем его за основу, а поговорим о нем позже, как и о том, что такое верное суждение и как оно соотносится с другими добродетелями[6].

1104a Впрочем, условимся заранее, что давать любое [определение] поступкам лучше в общих чертах и не точно, согласно сказанному вначале, что [точность] определений необходимо соразмерять с предметом. А ведь во всем, что связано с поступками, их пользой [и вредом], нет ничего раз и навсегда установленного, так же как и [в вопросах] здоровья. Если таково определение общего, то еще более неточны определения частного. Ведь частные случаи не может предусмотреть ни одно искусство и известные приемы [ремесла]; напротив, те, кто совершает поступки, всегда должны сами иметь в виду их уместность и своевременность, так же как это требуется от искусства врача или кормчего.

И все же, хотя это так, надо попытаться помочь делу. Прежде всего нужно уяснить себе, что добродетели по своей природе таковы, что недостаток (endeia) и избыток (hyperbolē) их губят, так же как мы это видим на примере телесной силы и здоровья (ведь для неочевидного нужно пользоваться очевидными примерами). Действительно, для телесной силы гибельны и чрезмерные занятия гимнастикой, и недостаточные, подобно тому, как питье и еда при избытке или недостатке губят здоровье, в то время как все это в меру (ta symmetra) и создает его, и увеличивает, и сохраняет. Так обстоит дело и с благоразумием, и с мужеством, и с другими добродетелями. Кто всего избегает, всего боится, ничему не может противостоять, становится трусливым, а кто ничего вообще не боится и идет на все — смельчаком. Точно так же, вкушая от всякого удовольствия и ни от одного не воздерживаясь, становятся распущенными, а сторонясь, как неотесанные, всякого удовольствия,— какими-то бесчувственными[6a]. Итак, избыток (hyperbolē) и недостаток (elleipsis) гибельны для благоразумия и мужества, а обладание серединой (mesotēs) благотворно[7].

Но добродетели не только возникают, возрастают и гибнут благодаря одному и тому же и из-за одного и того же [действия], но и деятельности [сообразные добродетели] будут зависеть от того же самого. Так бывает и с другими вещами, более очевидными, например с телесной силой: ее создает обильное питание и занятие тяжелым трудом, а справится с этим лучше всего, видимо, сильный человек. И с добродетелями так. Ведь воздерживаясь от удовольствий, мы становимся благоразумными, а становясь такими, лучше всего способны от них воздерживаться. Так и с мужеством: приучаясь 1104b
презирать опасности и не отступать перед ними, мы становимся мужественными, а став такими, лучше всего сможем выстоять.

(III). Признаком [тех или иных нравственных] устоев следует считать вызываемое делами удовольствие или страдание. Ведь кто, воздерживаясь от телесных удовольствий, этим и доволен, тот благоразумен, а кто тяготится — распущен, так же как тот, кто с радостью противостоит опасностям или по крайней мере не страдает от этого, мужествен, а кому это доставляет страдание — труслив. Ведь нравственная добродетель сказывается в удовольствиях и страданиях: ибо если дурно мы поступаем ради удовольствия, то и от прекрасных поступков уклоняемся из-за страданий.

Вот поэтому, как говорит Платон, с самого детства надо вести к тому, чтобы наслаждение и страдание доставляло то, что следует; именно в этом состоит правильное воспитание [8].

Далее, если добродетели связаны с поступками и страстями (pathē) [9], а всякая страсть и всякий поступок сопровождаются удовольствием или страданием, то уже поэтому, вероятно, [нравственная] добродетель связана с удовольствием и страданием. Это показывают и наказания, ибо это своего рода лекарства, а лекарства по своей природе противоположны [заболеванию].

Кроме того, как мы сказали ранее, всякий склад души проявляется по отношению к тому и в связи с тем, что способно улучшать его и ухудшать, ибо [нравственные устои] становятся дурными из-за удовольствий и страданий, когда их добиваются и избегают, причем либо не того, чего следует, либо не так, как следует, либо [неверно] в каком-нибудь еще смысле. Вот почему добродетели определяют даже как некое

бесстрастие[10] и безмятежность. Но это [определение] не годится, потому что не указывается, при каких условиях [это так, а именно]: как, когда и при каких еще имеющих сюда отношение обстоятельствах.

Следовательно, основополагающее [определение такое]: данная, [т. е. нравственная], добродетель — это способность поступать наилучшим образом [во всем], что касается удовольствий и страданий, а порочность — это ее противоположность.

Это же, явствует, пожалуй, еще и из следующего[11]. Три [вещи] мы избираем и трех избегаем: первые три — это прекрасное, полезное и доставляющее удовольствие, а вторые противоположны этому — постыдное, вредное, доставляющее страдание; во всем этом добродетельный поступает правильно, а порочный оступается, причем главным образом в связи с удовольствием. Ведь именно оно общее [достояние] живых существ и сопутствует [для нас] всему тому, что подлежит избранию, ибо прекрасное и полезное тоже кажутся доставляющими удовольствие.

Кроме того, [чувство удовольствия] с младенчества воспитывается в нас и растет вместе с нами, и потому трудно избавиться от этой страсти, коей пропитана [вся] жизнь. [Так что в наших] поступках мерилом нам служат — одним больше, а другим меньше — удовольствия и страдания. Поэтому наши занятия должны быть целиком посвящены этому: ведь для поступков очень важно, хорошо или плохо наслаждаются и страдают.

Кроме того, по словам Гераклита, с удовольствием бороться труднее, чем с яростью[12], а искусство и добродетель всегда рождаются там, где труднее, ведь в этом случае совершенство стóит большего. Так что еще и поэтому с удовольствиями и страданиями связано все, с чем имеют дело и добродетель, и наука о государстве; действительно, кто хорошо справляется [с удовольствием и страданием], будет добродетельным, а кто плохо (kakōs) — порочным (kakos).

Итак, договоримся, что [нравственная] добродетель имеет дело с удовольствиями и страданиями, что она возрастает благодаря тем поступкам, благодаря которым она возникла, но она гибнет, если этих поступков не делать, и деятельность ее связана с теми же поступками, благодаря которым она возникла.

3(IV). Может быть, кто-нибудь спросит, что мы имеем в виду, утверждая, будто правосудными нужно делаться, поступая правосудно, а благоразумными — поступая благоразумно; ведь если поступают правосудно и благоразумно, то уже и правосудны, и благоразумны, так же как те, кто занимается грамматикой и музыкой, суть грамматики и музыканты.

А может быть, и в искусствах все обстоит не так? В самом деле, можно сделать что-то грамотно и случайно и по чужой подсказке, но [истинным] грамматиком будет тот, кто, делая что-то грамотно, делает это как грамматик, т. е. согласно грамматическому искусству, заключенному в нем самом.

Более того, случай с искусствами не похож на случай с добродетелями. Совершенство искусства — в самих его творениях, ибо довольно того, чтобы они обладали известными качествами; но поступки, совершаемые сообразно добродетели, не тогда правосудны или благоразумны, когда они обладают этими качествами, но когда [само] совершение этих поступков имеет известное качество: во-первых, оно сознательно (eidōs), во-вторых, избрано преднамеренно (proairoymenos) и ради самого [поступка] и, в-третьих, оно уверенно и устойчиво[13]. Эти условия, за исключением самого знания, не идут в счет при овладении другими искусствами. А для обладания добродетелями знание значит мало или вовсе ничего, в то время как остальные условия — много, даже всё, коль скоро [обладание правосудностью и благоразумием] рождается при частом повторении правосудных и благоразумных поступков.

Итак, поступки называются правосудными и благоразумными, когда они таковы, что их мог бы совершить благоразумный человек, а правосуден и благоразумен не тот, кто [просто] совершает такие [поступки], но кто совершает их так, как делают это люди правосудные и благоразумные.

Так что правильно сказано, что благодаря правосудным поступкам человек становится правосудным и благодаря благоразумным — благоразумным: без таких поступков нечего и надеяться стать добродетельным. Однако в большинстве своем люди ничего такого не делают, а прибегают к рассуждению и думают, что, занимаясь философией, станут таким образом добропорядочными. Нечто подобное делают для недужных те,

кто внимательно слушает врачей, но ничего из их предписаний не выполняет. Ибо так же как тела при таком уходе не будут здоровы, так и душа тех, кто так философствует.

4. Теперь надо рассмотреть, что такое добродетель. Поскольку в душе бывают три [вещи] — страсти, способности и устои, то добродетель, видимо, соотносится с одной из этих трех вещей. Страстями, [или переживаниями], я называю влечение, гнев, страх, отвагу, злобу, радость, любовь (philia), ненависть, тоску, зависть, жалость — вообще [все], чему сопутствуют удовольствия или страдания [14]. Способности — это то, благодаря чему мы считаемся подвластными этим страстям, благодаря чему нас можно, например, разгневать, заставить страдать или разжалобить. Нравственные устои, [или склад души], — это то, в силу чего мы хорошо или дурно владеем [своими] страстями, например гневом: если [гневаемся] бурно или вяло, то владеем дурно, если держимся середины, то хорошо. Точно так и со всеми остальными страстями.

Итак, ни добродетели, ни пороки не суть страсти, потому что за страсти нас не почитают ни добропорядочными, ни дурными, за добродетели же и пороки почитают, а также потому, что за страсти мы не заслуживаем ни похвалы, ни осуждения — не хвалят же за
1106a страх и не порицают за гнев вообще, но за какой-то [определенный]. А вот за добродетели и пороки мы достойны и похвалы, и осуждения.

Кроме того, гневаемся и страшимся мы не преднамеренно (aproairetōs), а добродетели — это, напротив, своего рода сознательный выбор (proairesis), или, [во всяком случае], они его предполагают. И наконец, в связи со страстями говорят о движениях [души], а в связи с добродетелями и пороками — не о движениях, а об известных наклонностях [15]. Поэтому добродетели — это не способности: нас ведь не считают ни добродетельными, ни порочными за способности вообще что-нибудь испытывать ⟨и нас не хвалят за это и не осуждают⟩ [16]. Кроме того, способности в нас от природы, а добродетельными или порочными от природы мы не бываем. Раньше мы уже сказали об этом. Поскольку же добродетели — это не страсти и не способности, выходит, что это устои.

Итак, сказано, что есть добродетель по родовому понятию.

5(VI). Впрочем, нужно не только указать, что добродетель — это [нравственные] устои, но и [указать], каковы они. Надо сказать между тем, что всякая добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому им делу[17]. Скажем, добродетель глаза делает доброкачественным (spoydaios) и глаз, и его дело, ибо благодаря добродетели глаза мы хорошо видим. Точно так и добродетель коня делает доброго (spoydaios) коня, хорошего (agathos) для бега, для верховой езды и для противостояния врагам на войне[18].

Если так обстоит дело во всех случаях, то добродетель человека — это, пожалуй, такой склад [души], при котором происходит становление добродетельного человека и при котором он хорошо выполняет свое дело. Каково это дело, мы, во-первых, уже сказали[19], а во-вторых, это станет ясным, когда мы рассмотрим, какова природа добродетели.

Итак, во всем непрерывном и делимом можно взять части большие, меньшие и равные, причем либо по отношению друг к другу, либо по отношению к нам; а равенство (to ison) — это некая середина (meson ti) между избытком и недостатком.

Я называю серединой вещи то, что равно удалено от обоих краев, причем эта [середина] одна и для всех одинаковая. Серединою же по отношению к нам я называю то, что не избыточно и не недостаточно, и такая середина не одна и не одинакова для всех. Так, например, если десять много, а два мало, то шесть принимают за середину, потому что, насколько шесть больше двух, настолько же меньше десяти, а это и есть середина по арифметической пропорции.

Но не следует понимать так середину по отношению к нам. Ведь если пищи на десять мин много, а на 1106b
две — мало, то наставник в гимнастических упражнениях не станет предписывать питание на шесть мин, потому что и это для данного человека может быть [слишком] много или [слишком] мало. Для Милона[20] этого мало, а для начинающего занятия — много. Так и с бегом и борьбой. Поэтому избытка и недостатка всякий знаток избегает, ища середины и избирая для себя

[именно] ее, причем середину [не самой вещи], а [середину] для нас.

Если же всякая наука успешно совершает свое дело (to ergon) таким вот образом, т. е. стремясь к середине и к ней ведя свои результаты (ta erga) (откуда обычай говорить о делах, выполненных в совершенстве, «ни убавить, ни прибавить», имея в виду, что избыток и недостаток гибельны для совершенства, а обладание серединой благотворно, причем искусные (agathoi) мастера, как мы утверждаем, работают с оглядкой на это [правило]), то и добродетель, которая, так же как природа, и точнее и лучше искусства любого [мастера], будет, пожалуй, попадать в середину[21].

Я имею в виду нравственную добродетель, ибо именно она сказывается в страстях и поступках, а тут и возникает избыток, недостаток и середина. Так, например, в страхе и отваге, во влечении, гневе и сожалении и вообще в удовольствии и в страдании возможно и «больше», и «меньше», а и то и другое не хорошо. Но все это, когда следует, в должных обстоятельствах, относительно должного предмета, ради должной цели и должным способом, есть середина и самое лучшее, что как раз и свойственно добродетели.

Точно так же и в поступках бывает избыток, недостаток и середина. Добродетель сказывается в страстях и в поступках, а в этих последних избыток — это проступок, и недостаток [тоже] ⟨не похвалят⟩, в то время как середина похвальна и успешна; и то и другое между тем относят к добродетели.

Добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой; во всяком случае, она существует постольку, поскольку ее достигает.

Добавим к этому, что совершать проступок можно по-разному (ибо зло, как образно выражались пифагорейцы, принадлежит беспредельному, а благо — определенному[22]), между тем поступать правильно можно только одним-единственным способом (недаром первое легко, а второе трудно, ведь легко промахнуться, трудно попасть в цель). В этом, стало быть, причина тому, что избыток и недостаток присущи порочности (kakia), а обладание серединой — добродетели.

Лучшие люди просты, но многосложен порок[23]

6. Итак, добродетель есть сознательно избираемый склад [души], состоящий в обладании серединой по 1107a отношению к нам, причем определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек[24]. Серединой обладают между двумя [видами] порочности, один из которых — от избытка, другой — от недостатка. А еще и потому [добродетель означает обладание серединой], что как в страстях, так и в поступках [пороки] преступают должное либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же [умеет] находить середину и ее избирает.

Именно поэтому по сущности и по понятию, определяющему суть ее бытия, добродетель есть обладание серединой, а с точки зрения высшего блага и совершенства — обладание вершиной[25].

Однако не всякий поступок и не всякая страсть допускает середину, ибо у некоторых [страстей] в самом названии выражено дурное качество (phaylo tēs), например: злорадство, бесстыдство, злоба, а из поступков — блуд, воровство, человекоубийство. Все это и подобное этому считается дурным само по себе, а не за избыток или недостаток, а значит, в этом никогда нельзя поступать правильно, можно только совершать проступок; и «хорошо» или «не хорошо» невозможно в таких [вещах; например, невозможно] совершать блуд с кем, когда и как следует; вообще совершать какой бы то ни было из таких [поступков] — значит совершать проступок. Будь это не так, можно было бы ожидать, что в неправосудных поступках, трусости, распущенности возможны обладание серединой, избыток и недостаток, ведь тогда было бы возможно по крайней мере обладание серединой в избытке и в недостатке, а также избыток избытка и недостаток недостатка. И подобно тому как не существует избытка благоразумия и мужества, потому что середина здесь — это как бы вершина, так и [в названных выше пороках] невозможно ни обладание серединой, ни избыток, ни недостаток, но, коль скоро так поступают, совершают проступок. Ведь, вообще говоря, невозможно ни обладание серединой в избытке и недостатке, ни избыток и недостаток в обладании серединой.

7(VII). Нужно не только дать общее определение [добродетели], но и согласовать его с каждым [ее]

частным [проявлением]. Действительно, в том, что касается поступков, общие определения слишком широки, частные же ближе к истине, ибо поступки — это всё частные случаи и [определения] должны согласовываться с ними. Теперь это нужно представить на следующей таблице[26].

Итак, мужество (andreia) — это обладание серединой 1107b между страхом (phobos) и отвагой (tharrhē); названия для тех, у кого избыток бесстрашия (aphobia)[26a], нет (как и вообще многое не имеет имени), а кто излишне отважен — смельчак (thrasys), и кто излишне страшится и недостаточно отважен — трус (deilos).

В связи с удовольствиями (hēdonai) и страданиями (lypai) (страдания имеются в виду не все, в меньшей степени и ⟨не в том же смысле⟩[27], [что удовольствия]) обладание серединой — это благоразумие (sōphrosynē), а избыток — распущенность (akolasia). Люди, которым бы недоставало [чувствительности] к удовольствиям, вряд ли существуют, именно поэтому для них не нашлось названия, так что пусть они будут «бесчувственные» (anaisthētoi).

Что касается даяния (dosis) имущества и его приобретения (lēpsis), то обладание в этом серединой — щедрость (eleytheriotēs), а избыток и недостаток — мотовство (asōtia) и скупость (aneleytheria). Те, у кого избыток, и те, у кого недостаток, поступают при [даянии и приобретении] противоположным образом. В самом деле, мот избыточно расточает и недостаточно приобретает, а у скупого избыток в приобретении и недостаток в расточении. Конечно, сейчас мы даем определения в общем виде и в основных чертах, и этим здесь удовлетворяемся, а впоследствии мы дадим [всему] этому более точные определения[28].

С отношением к имуществу связаны и другие наклонности (diatheseis). Обладание серединой здесь — великолепие (megaloprepeia) (великолепный ведь не то же, что щедрый: первый проявляет себя в великом, второй — в малом), а избыток здесь — безвкусная пышность (apeirokalia kai banaysia) и недостаток — мелочность (mikroprepeia). Эти [виды порока] отличаются от тех, что соотносятся со щедростью, а чем именно, будет сказано ниже.[28a]

В отношении к чести (timē) и бесчестию (atimia)

обладание серединой — это величавость (megalopsykhia), избыток именуется, может быть, спесью (khaunotēs), а недостаток — приниженностью (mikropsykhia).

В каком отношении по нашему суждению щедрость, отличаясь тем, что имеет дело с незначительными вещами, находится к великолепию, в таком же отношении некая другая наклонность находится к величию души, так как величие души связано с великой честью, а эта наклонность — с небольшой. Можно ведь стремиться к чести столько, сколько следует, а также больше и меньше, чем следует, и тот, чьи стремления чрезмерны, честолюбив (philotimos), а чьи недостаточны — нечестолюбив (aphilotimos). Тот же, кто стоит посредине, не имеет названия, безымянны и [соответствующие] наклонности, за исключением честолюбия (philotimia) у честолюбца. Отсюда получается, что крайности присуждают себе наименование промежутка и мы иногда называем того, кто держится середины, честолюбивым, а иногда нечестолюбивым и хвалим то 1108a честолюбивого, то нечестолюбивого.

Почему мы так делаем, будет сказано впоследствии, а сейчас будем рассуждать об остальных наклонностях тем способом, какой мы здесь ввели [29].

Возможен избыток, недостаток и обладание серединой в связи с гневом (orgē), причем соответствующие наклонности, видимо, безымянны, и все же, называя ровным (praios) человека, держащегося в этом середины, будем называть обладание серединой ровностью (praiotēs), а из носителей крайностей тот, у кого избыток, пусть будет гневливым (orgilos), и его порок — гневливостью (orgilotēs), а у кого недостаток — как бы безгневным (aorgētos), и его недостаток — безгневностью (aorgēsia).

Существуют еще три [вида] обладания серединой, в одном они подобны, в другом различны. Все они касаются взаимоотношений [людей] посредством слов и поступков (peri logōn kai praxeōn koinōnia); а различия их в том, что один связан с правдой (talēthes) в словах и поступках, а два других — с удовольствием (to hēdy); это касается как развлечений, так и [вообще] всего, что бывает в жизни. Поэтому надо сказать и об этом, чтобы лучше понять, что обладание серединой похвально в чем бы то ни было, а крайности и не

похвальны, и не правильны, но достойны [лишь] осуждения. Впрочем, и тут по большей части нет названий. Мы же попытаемся все-таки так же, как и раньше, тут тоже создать имена ради ясности изложения и простоты усвоения.

Итак, что касается правды (to alēthes), то пусть, кто держится середины (ho mesos), называется, так сказать, правдивым (alēthēs), обладание серединой — правдивостью (alētheia) [30], а извращения [истины] в сторону преувеличения — хвастовством (aladzōneia) и его носитель — хвастуном (aladzōn), а в сторону умаления — притворством (eirōneia) и ⟨его носитель⟩ — притворой (eirōn).

По отношению к удовольствиям в развлечениях (en paidiai) держащийся середины — остроумный (eytrapelos), а его склонность — остроумие (eytrapelia), избыток — это шутовство (bōmolokhia), а в ком оно есть — шут (bōmolokhos), тот же, в ком недостаток, — это, может быть, неотесанный (agroikos), а склад [его души] — неотесанность (agroikia). Об остальных вещах, доставляющих удовольствие, [скажем], что человек, доставляющий нам удовольствие должным образом, — друг (philos) и обладание серединой — дружелюбие (philia), а кто излишне заботится о нашем удовольствии, но не ради чего-то — угодник (areskos), если [же он ведет себя так] ради собственной выгоды, то он подхалим (kolax), у кого же в этом отношении недостаток и кто сплошь и рядом доставляет неудовольствие, тот как бы зловредный и вздорный (dyseris tis kai dyskolos).

Обладание серединой возможно и в проявлениях страстей, и в том, что связано со страстями; так стыд (aidōs) — не добродетель, но стыдливый (aidēmōn) заслуживает похвалы и в известных вещах держится середины; а у другого — излишек стыда, например у робкого (kataplēx), который всего стыдится. Если же человеку не хватает стыда, или его нет вовсе, он беззастенчив (anaiskhyntos), в то время как держащийся середины стыдливый.

1108b Негодование (nemesis) — это обладание серединой по сравнению со злобной завистью (phthonos) и злорадством (epikhairekakia); это все связано со страданием и удовольствием из-за происходящего с окружающими. Кто склонен к негодованию — страдает, видя

незаслуженно благоденствующего, а у завистливого в этом излишек, и его все [хорошее] заставляет страдать; что же до злорадного, то он настолько лишен способности страдать, что радуется [чужой беде]. Об этом, однако, уместно будет сказать и в другом месте[31].

Что же касается правосудности (dikaiosynē), поскольку это слово не однозначно (oykh haplos legetai), то после разбора вышеназванных [добродетелей] мы скажем о той и другой [правосудности], в каком смысле каждая представляет собою обладание серединой[32]. ⟨Это же относится и к добродетелям рассуждения.⟩[33]

8(VIII). Итак, существуют три наклонности, две относятся к порокам — одна в силу избытка, другая в силу недостатка — и одна к добродетели — в силу обладания серединой; все эти [наклонности] в известном смысле противоположны друг другу, ибо крайние (akrai) противоположны и среднему, и друг другу, а средний — крайним. Ведь так же как равное в сравнении с меньшим больше, а в сравнении с большим меньше, так и находящиеся посредине (mesai) склады [души располагают] избытком сравнительно с недостатком и недостатком сравнительно с избытком как в страстях, так и в поступках. Так, мужественный кажется смельчаком по сравнению с трусом и трусом — по сравнению со смельчаком.

Подобным образом и благоразумный в сравнении с бесчувственным распущен, а в сравнении с распущенным — бесчувствен, и щедрый перед скупым — мот, а перед мотом — скупец.

Потому-то люди крайностей отодвигают того, кто держится середины, к противоположной от себя крайности и мужественного трус называет смельчаком, а смельчак — трусом; соответственно [поступают] и с другими. Так получается, что, хотя [наклонности] друг другу противоположны, крайности в наибольшей степени противоположны не середине, а друг другу, подобно тому как большое дальше от малого и малое от большого, нежели то и другое от того, что [находится] ровно между ними. Кроме того, некоторые крайности представляются отчасти подобными середине, как, например, смелость — мужеству или мотовство — щед-

рости. Крайности же не имеют между собой никакого сходства. А более всего удаленное определяется как противоположное, и, следовательно, более противоположно то, что больше удалено. Середине же в одних случаях более противоположно то, в чем недостаток, в других — то, в чем избыток; скажем, мужеству более противоположна не смелость, в которой избыток, а трусость, в которой недостаток; напротив, благоразумию не так противостоит бесчувственность, в коей присутствует какая-то обделенность (endeia), как распущенность, состоящая в излишестве.

Это происходит по двум причинам, [и] одна [из них заключена] в самом предмете. Ведь поскольку одна из крайностей ближе к середине и довольно похожа на нее, мы противопоставляем ее не середине, а, скорее, противоположной крайности; например, поскольку смелость представляется более или менее подобной и близкой мужеству, то более непохожей будет трусость, и ее мы резче противопоставляем мужеству, а ведь то, что дальше отстоит от середины, кажется и резче противопоставленным.

Итак, это и есть одна из причин, заключенная в самом предмете, другая же заключается в нас самих, ибо, чем более мы склонны к чему бы то ни было, тем более это, видимо, противоположно середине. Например, мы сами от природы более склонны к удовольствиям, и потому мы восприимчивее к распущенности, нежели к скромности (kosmiotēs)[34]. Так что мы считаем более резкой противоположностью середине то, к чему [в нас] больше приверженность (epidosis). И вот по этой причине распущенность, будучи излишеством, резче противопоставлена благоразумию, [чем бесчувственность].

9(IX). Итак, о том, что нравственная добродетель состоит в обладании серединой и в каком смысле, и что это обладание серединой между двумя пороками, один из которых состоит в избытке, а другой — в недостатке, и что добродетель такова из-за достижения середины как в страстях, так и в поступках,— обо всем этом сказано достаточно.

Вот почему трудное это дело быть добропорядочным, ведь найти середину в каждом отдельном случае — дело трудное, как и середину круга не всякий

определит, а тот, кто знает, [как это делать]. Точно так и гневаться для всякого доступно, так же как и просто [раз]дать и растратить деньги, а вот тратить на то, что нужно, столько, сколько нужно, когда, ради того и как следует, способен не всякий, и это не просто. Недаром совершенство и редко, и похвально, и прекрасно. А значит, делая середину целью, прежде всего нужно держаться подальше от того, что резче противостоит середине, как и Калипсо советует:

В сторону должен ты судно отвесть от волненья и дыма[35].

Ведь в одной из крайностей погрешность больше, а в другой меньше, и потому, раз достичь середины крайне трудно, нужно, как говорят, «во втором плаванье избрать наименее дурной путь»[36], а это лучше всего исполнить тем способом, какой мы указываем. Мы должны следить за тем, к чему мы сами восприимчивы, ибо от природы все склонны к разному, а узнать к чему — можно по возникающему в нас удовольствию и страданию, и надо увлечь самих себя в противоположную сторону, потому что, далеко уводя себя от проступка, мы придем к середине, что и делают, например, исправляя кривизну деревьев.

Больше всего надо во всем остерегаться удовольствия и того, что его доставляет, потому что об этих вещах мы судим крайне пристрастно. А значит, именно то, что испытали к Елене старейшины [троянского] народа, и нам надо испытать к удовольствию и при всех обстоятельствах повторять их речи, ибо если мы сможем так, как они, отдалить от себя удовольствие, то меньше будем совершать проступки[37].

Словом, так поступая, мы, чтобы сказать лишь самое главное, лучше всего сумеем достичь середины. Это, вероятно, трудно, и особенно в каждом отдельном случае, ибо не просто определить, как, из-за кого, из-за чего и сколько времени следует, [например], гневаться. В самом деле, мы иногда хвалим тех, в ком недостаточно гнева, и называем их ровными, а иногда тем, кто зол, даем другое имя, [нарекая их] истинными мужами. Но осуждения заслуживает не тот, кто немного отходит от совершенства, будь то в сторону большего или меньшего, а тот, кто далеко отходит, ибо такое не остается незамеченным. Не просто дать опреде-

ление тому, до какого предела и до какой степени [нарушение меры] заслуживает осуждения; так ведь обстоит дело со всем, что относится к чувственно воспринимаемому, а все это — частные случаи, и судят о них, руководствуясь чувством [38].

Итак, стало быть, ясно по крайней мере, что срединный склад во всех случаях заслуживает похвалы и что следует отклоняться в одних случаях к избытку, а в других — к недостатку, ибо так мы легче всего достигнем середины и совершенства.

КНИГА ТРЕТЬЯ (Г)

1(I). Поскольку [нравственная] добродетель связана со страстями и поступками, причем за произвольные страсти и поступки хвалят или осуждают, а непроизвольным сочувствуют и иногда даже жалеют за них, то при внимательном исследовании добродетели необходимо, вероятно, разграничить произвольное и непроизвольное[1]; это могут использовать и законодатели, [назначая] награды (timai) и наказания.

Принято считать, что поступки, совершаемые под- 1110a
невольно (ta biai) или по неведению (di' agnoian), непроизвольны, причем подневольным (biaion) является тот поступок, источник (arkhē) которого находится вовне, а таков поступок, в котором действующее или страдательное лицо не является пособником, скажем если человека куда-либо доставит морской ветер или люди, обладающие властью.

Спорным является вопрос о том, непроизвольны или произвольны поступки, которые совершаются из страха перед достаточно тяжкими бедами или ради чего-либо нравственно прекрасного, например если тиран прикажет совершить какой-либо постыдный поступок, между тем как родители и дети человека находятся в его власти; и если совершить этот поступок, то они будут спасены, а если не совершить — погибнут. Нечто подобное происходит, когда во время бури выбрасывают [имущество] за борт. Ведь просто так (haplōs) по своей воле никто не выбросит [имущество] за борт, но для спасения самого себя и остальных так поступают все разумные люди.

Поступки такого рода являются, стало быть, смешанными, но больше они походят на произвольные: их предпочитают другим в то время, когда совершают, но цель поступка зависит от определенных условий (kata ton kairon). Так что поступок следует называть

произвольным и непроизвольным в зависимости от того, когда он совершается. В таком смешанном случае, совершая поступки, действуют по своей воле, ибо при таких поступках источник движения членов тела заключен в самом деятеле, а если источник в нем самом, то от него же зависит, совершать данный поступок или нет. Значит, такие поступки произвольны, но они же, взятые безотносительно, вероятно, непроизвольны, ибо никто, наверное, ничего подобного не избрал бы само по себе. За поступки такого рода иногда даже хвалят, а именно когда во имя великого и прекрасного терпят нечто постыдное или причиняющее страдание, в противном же случае осуждают, ибо терпеть постыднейшие вещи без какой-либо прекрасной цели или ради чего-то заурядного (metrion) свойственно дурному (phaylos) человеку[2]. Некоторые поступки не похвальны, однако вызывают сочувствие, когда человек совершает недолжное из-за таких обстоятельств, которые пересиливают человеческую природу[3] и которых никто не мог бы вынести. Однако существуют, вероятно, некоторые поступки, к совершению которых ничто не должно вынудить, но скорее следует умереть, претерпев самое страшное; а потому смехотворными кажутся причины, принудившие Алкмеона у Еврипида убить мать[4]. Но иногда трудно рассудить, какой поступок какому следует предпочесть и что во имя чего вынести, а еще труднее держаться (emmeinai) того, что нам заведомо известно, ведь, как правило, либо нас ожидает страдание, либо принуждение к постыдным [действиям]; вот почему хвалу и
1110b осуждение получают в зависимости от того, по принуждению или нет совершен поступок.

Итак, какие поступки следует признать подневольными? Может быть, взятые безотносительно, поступки подневольны всякий раз, когда причина находится вовне и, совершая поступок, человек никак не способствует ее действию? Но если поступки, сами по себе непроизвольные, в данное время и во имя определенных целей избраны, а источник — в том, кто совершает поступок, то, будучи сами по себе непроизвольны, они произвольны в данное время и при данных обстоятельствах. Больше они походят на произвольные: поступки совершаются в определенных обстоятельствах (en tois kath' hekasta) и как поступки в определенных обстоя-

тельствах произвольны[5]. Но не легко определить, какие поступки следует предпочесть, потому что обстоятельства многообразны.

Если сказать, что поступки, доставляющие удовольствие и прекрасные, подневольны,— ведь, будучи вне нас, удовольствие и прекрасное принуждают,— то тогда, пожалуй, все поступки окажутся подневольными, потому что мы все делаем ради удовольствия и прекрасного[6]. Но от насилия и от того, что против воли, испытывают страдание, а от поступков ради удовольствия и прекрасного получают удовольствие. Смешно поэтому за легкость попадания в силки такого рода возлагать вину на внешние обстоятельства, а не на самого себя и полагать себя самого ответственным за прекрасные поступки, а удовольствие — за постыдные. Итак, «подневольное» (to biaion) — это то, источник чего вовне, причем тот, кто подневолен, никак не пособничает [насилию].

2. Все совершенное по неведению является не произвольным (oykh hekoysion), но непроизвольно (akoysion) оно, только если заставило страдать и раскаиваться. Ведь совершивший по неведению какой бы то ни было поступок и нисколько этим поступком не раздосадованный, хотя и не совершал его по своей воле (hekōn), потому что все-таки не знал, поступал в то же время и не невольно (oyd' akōn), во всяком случае не страдая. Из тех, кто совершает поступок по неведению, раскаивающийся считается действовавшим невольно (akōn), а нераскаивающийся — поскольку это уже другой [случай] — пусть будет «не поступающий по своей воле» (oykh hekōn), потому что, раз тут есть различие, лучше, чтобы было и особое название.

По-видимому, поступки по неведению (di' agnoian) и поступки в неведении (agnoyn) — разные вещи; так, например, пьяный или охваченный гневом, кажется, совершает поступки не по неведению, но по известным причинам неосознанно и в неведении. Стало быть, всякий испорченный человек (ho mokhtēros) не ведает, как следует поступать и от чего уклоняться, а именно из-за этого заблуждения становятся неправосудными и вообще порочными.

С другой стороны, называть проступок непроизвольным, если человек не ведает, в чем польза, нежела-

тельно, ибо сознательно избранное неведение является причиною уже не непроизвольных поступков, а испорченности (mokhtēria) (ведь такое неведение заслуживает осуждения), и неведение общего тоже [нельзя считать причиной непроизвольных поступков], а причи-
1111a на его — лишь неведение обстоятельств, от которых зависит и с которыми соотносится поступок[7]; в этом, [в особых обстоятельствах], заключены основания для жалости и сочувствия, так как именно в неведении о каком-либо из обстоятельств и поступают непроизвольно.

Недурно было бы определить, что это за обстоятельства, сколько их, кто действующее лицо, что за поступок, с чем и при каких обстоятельствах совершается, а иногда также как и чем (скажем, каким орудием), и ради чего (например, ради спасения), и каким образом (например, мягко или грубо). Конечно, только безумец может ничего из этого не знать, ясно также, что никто не может не знать деятеля, ибо как же можно не знать по крайней мере, что это ты сам? А что́ человек делает, он, пожалуй, может не знать, как, например, † те, кто утверждают, что они «выпали», [потеряли сознание], во время разговора † или что они не знали, что разглашают неизреченное, например Эсхил — таинства; или, желая показать, как стреляет, [выстреливают на самом деле], как было с катапультой[8]. Можно принять сына за врага, как Меропа, заостренное копье — за копье с шариком на конце или камень — за пемзу[9]. Можно также, дав питье, чтобы спасти, убить и, намереваясь обхватить руками, как борцы, сбить с ног.

Поскольку неведение может касаться всех обстоятельств, в которых совершается поступок, кто не знает какое-либо из них, кажется, совершил поступок невольно, особенно если он не знал самого главного, а самым главным считается условие и цель его поступка. Кроме того, поступок, который из-за неведения такого рода определяют как непроизвольный, должен заставить страдать и раскаиваться.

3. Если непроизвольное совершается подневольно и по неведению, то произвольное — это, по-видимому, то, источник чего — в самом деятеле, причем знающем те частные обстоятельства, при которых поступок имеет

место. Едва ли правильно считать непроизвольным то, что совершается в ярости или по влечению (ta dia thymon ē epithymian). Во-первых, потому, что тогда ни одно другое живое существо, ни даже ребенок не будет поступать произвольно, а во-вторых, возникает сомнение: то ли ни один поступок по влечению и в ярости не бывает произволен, то ли прекрасные поступки произвольны, а постыдные — непроизвольны. Но разве это не смешно, коль причина у поступка одна? И должно быть, нелепо утверждать, будто непроизвольны такие поступки, к которым следует стремиться, ведь и гневаться на что-то следует и влечение к чему-то испытывать, скажем к здоровью или ученью. Считается, что непроизвольное приносит страдания, а совпадающее с влечением — удовольствия. Какая, наконец, разница с точки зрения непроизвольности, по расчету (kata logismon) или в порыве ярости (kata thymon) совершены проступки? Ведь, с одной стороны, следует избегать и тех и других, а с другой — страсти, чуждые 1111b
[рас]суждения, не менее свойственны человеку, [нежели разумный расчет] [10]. А значит, поступки в порыве ярости и по влечению свойственны человеку, и потому такие поступки нелепо считать непроизвольными.

4(II). Вслед за разграничением произвольного и непроизвольного идет изложение вопроса о сознательном выборе (proairesis), [т. е. о преднамеренности], ведь он самым тесным образом связан с добродетелью и еще в большей мере, чем поступки, позволяет судить о нравах.

Кажется, впрочем, что сознательный выбор и есть произвольное, однако [эти понятия] не тождественны, но [понятие] произвольного шире: к произвольному причастны и дети, и другие живые существа, а к сознательному выбору — нет, и внезапные поступки произвольными мы называем, а сознательно избранными — нет.

Вероятно, неправильно определяют сознательный выбор как влечение, яростный порыв, желание или определенное мнение [11].

Во-первых, если влечение и яростный порыв — общее [свойство рассуждающего и нерассуждающего], то выбор, напротив, ничему, что не рассуждает (ta

aloga), не свойствен. Во-вторых, невоздержный поступает по влечению, но не по выбору, а воздержный, напротив, по выбору, но не по влечению. И влечение противоположно сознательному выбору, а влечение влечению — нет[12]. Далее, влечение связано с удовольствием и страданием, а сознательный выбор ни к тому, ни к другому отношения не имеет.

Еще меньше сознательный выбор походит на порыв ярости; в самом деле, что делается в ярости, меньше всего, как кажется, сообразуется с сознательным выбором.

Но это тем не менее и не желание, хотя представляется весьма близким ему; дело в том, что сознательный выбор не бывает связан с невозможным, и, если кто-нибудь скажет, что он сознательно избрал невозможное, его, должно быть, примут за глупца. Но желание бывает ⟨и⟩ невозможного, например бессмертия. Бывает и такое желание, которое никоим образом не может осуществиться благодаря самому [данному человеку], например желание, чтобы в состязании победил определенный актер или атлет; однако сознательному выбору подлежат не такие вещи, а только те, что считают от себя зависящими. Далее, если желание [направлено], скорее, на цель, то сознательный выбор имеет дело со средствами к цели, например мы желаем быть здоровыми и мы желаем быть счастливыми и так и говорим: [«желаю быть здоровым или счастливым»], но выражение «мы избираем быть здоровыми или счастливыми» нескладно. В целом выбор, похоже, обращен на то, что зависит от нас.

Наконец, мнением выбор тоже не будет. Действительно, мнение, кажется, бывает обо всем, т. е. о вечном и невозможном, с таким же успехом, как о зависящем от нас; и различают ложные и истинные мнения, а не порочные и добродетельные; что же касается сознательного выбора, то он [определяется], скорее, в этих [последних понятиях]. Поэтому, вероятно, ни-
1112a кто вообще не говорит, что сознательный выбор тождествен мнению и даже что он тождествен определенному мнению; в самом деле, каковы мы [сами], зависит от того, благо или зло мы выбираем, а не от того, какие у нас мнения. И мы сознательно выбираем, что из таких, [т. е. благих и дурных, вещей] принять и чего избежать, а мнения мы составляем о том, что та-

кое благо и зло, кому это полезно или в каком смысле, но о том, принять или избежать, едва ли составляем мнения[13]. Кроме того, сознательный выбор хвалят, скорее, за то, что [выбрано] должное, т. е. за верность (orthōs), мнение же [одобряют] за истинность (alēthōs). Наконец, сознательно мы выбираем то, что мы прежде всего знаем как благо, а мнение мы составляем о том, чего толком не знаем. Делают наилучший выбор и составляют наилучшее мнение, по-видимому, не одни и те же люди, но некоторые довольно хорошо составляют мнение, однако из-за порочности избирают не то, что должно. Не имеет значения, возникают ли мнения до того, как сделан выбор, или после того: мы ведь обсуждаем не это, а тождествен ли он какому-либо мнению.

Если ничто из названного [выше] не есть сознательный выбор, то что же он тогда такое и каков он? Итак, с одной стороны, сознательный выбор явно произволен, с другой — не все, что произвольно,— предмет сознательного выбора (proaireton). Тогда это, наверное, то, о чем заранее принято решение? Ведь сознательный выбор [сопряжен] с [рас]суждением и [раз]мышлением. На это, кажется, указывает и само название: *проайретон* — «нечто, избранное перед другими вещами» (pro heteron haireton).[14]

5. (III) Обо всем ли принимается решение (boyleyontai) и все ли предмет решения (boyleyton) или же для некоторых [вещей] решение (boylē) невозможно?[15] Предметом решения, вероятно, следует называть не то, о чем может принять решение какой-нибудь глупец или безумец, но то, о чем его принимает разумный человек.

Никто не принимает решения о вечном, скажем о космосе[16] или о несоизмеримости диаметра и стороны квадрата, а также и о том, что, изменяясь, всегда изменяется одинаково, будь то по необходимости, или по природе, или по какой-то иной причине[17] (как, например, солнцевороты или восходы). Не принимают решений ни о том, что всякий раз бывает по-разному (как засухи и дожди), ни о случайном (как, например, находка клада). Но и о человеческих делах не обо всех без исключения принимают решения (скажем, никто из лакедемонян не решает, какое государственное уст-

ройство было бы наилучшим для скифов, ибо здесь ничего от нас не зависит).

А принимаем мы решения о том, что зависит от нас и осуществляется в поступках. Это-то нам и осталось [рассмотреть]. В самом деле, причинами принято считать природу, необходимость, случай, а кроме того, ум и все, что исходит от человека. А среди людей все принимают решение о том, что осуществляется ими
1112b самими в поступках. О точных и самодостаточных [знаниях, или] науках, например о правописании, не может быть решения, ибо мы не сомневаемся, как следует писать[18], но о том, что зависит от нас и не всегда бывает одинаково, мы принимаем решения, например о том, что связано с искусством врачевания или наживания денег, и в делах кораблевождения по сравнению с гимнастикой мы скорее принимаем решения, причем тем скорее, чем менее подробно [наука кораблевождения разработана]. Подобным же образом принимаются решения и в остальных случаях и скорее в искусствах[19], чем в науках, [т. е. знаниях точных], потому что в первом случае у нас больше сомнений. Решения бывают о том, что происходит, как правило, определенным образом, но чей исход не ясен и в чем заключена [некоторая] неопределенность. Для важных дел, не будучи уверены, что мы сами достаточно [умны] для принятия решений, мы приглашаем советчиков.

Решение наше касается не целей, а средств к цели, ведь врач принимает решения не о том, будет ли он лечить, и ритор — не о том, станет ли он убеждать, и государственный муж — не о том, будет ли он устанавливать законность, и никто другой из прочих мастеров [не сомневается] в целях, но, поставив цель, он заботится о том, каким образом и какими средствами ее достигнуть; и если окажется несколько средств, то прикидывают, какое самое простое и наилучшее; если же достижению цели служит одно средство, думают, как ее достичь при помощи этого средства и что́ будет средством для этого средства, покуда не дойдут до первой причины, находят которую последней. Принимая решение, занимаются как бы поисками и анализом описанным выше способом (так же как в задачах на построение).

Однако не всякие поиски оказываются принимаем решения (boyleysis), например в математике[20],

зато всякое принимание решения — поиски; и что в анализе последнее — первое по возникновению. И если наталкиваются на невозможность [осуществления], отступаются (например, если нужны деньги, а достать их невозможно); когда же [достижение цели] представляется возможным, тогда и берутся за дело. «Возможно» то, что бывает благодаря нам, ведь [исполнение чего-то] благодаря друзьям и близким в известном смысле тоже зависит от нас, так как в нас источник [действия]. Поиски здесь обращены в одних случаях на орудия, в других — на их употребление; так и во [всем] остальном: в одном случае — на средства, в другом — на способ, т. е. на исполнителя (dia tinos).

Как сказано, человек — это, конечно, источник поступков, а решение относится к тому, что он сам осуществляет в поступках, поступки же совершаются ради чего-то другого. Действительно, не цель бывает предметом решения, а средства к цели, так же как и не отдельные вещи (скажем, хлеб ли это? или должным ли образом он испечен?),— это ведь дело чувства, и если по всякому поводу будешь принимать решение, то уйдешь в бесконечность.

Предмет решения и предмет выбора одно и то же, только предмет выбора уже заранее строго определен, ибо сознательно выбирают то, что одобрено по принятии решения, потому что всякий тогда прекращает поиски того, как ему поступить, когда возвел источник [поступка] к себе самому, а в себе самом — к ведущей части души (to hēgoymenon), ибо она и совершает сознательный выбор. Это ясно и на примере древних государственных устройств, изображенных Гомером, ибо цари извещали народ о выборе, который они уже сделали [21].

Если предмет сознательного выбора есть предмет решения, устремленного к зависящему от нас, то сознательный выбор — это, пожалуй, способное принимать решения стремление (boyleytikē orexis) к зависящему от нас; в самом деле, приняв решение, мы выносим свой суд и тогда согласуем наши стремления с решением.

Итак, будем считать, что в общих чертах мы описали сознательный выбор, а именно: с какого рода [вещами] он имеет дело, и показали, что он касается средств к цели [22].

6(IV). Уже сказано, что желание (boylēsis) [направлено] на цель, но одни считают, что к благу вообще (tagathon), а другие — что к кажущемуся благом (phainomenon agathon). У тех, кто говорит, что предмет желания (to boyleyton) есть благо вообще, получается: то, чего желают, при неверном выборе не есть «предмет желания», ведь что будет «предметом желания», будет и благом, но мы уже знаем, что он — зло, если выбор сделан неверно[23]. У тех же, кто называет кажущееся благом предметом желания, получается, что нет естественного предмета желания, но всякому желанно то, что ему таким покажется. Между тем, желанным каждому кажется свое, а если так, то, может статься, даже противоположное.

Если же это не годится, то не следует ли сказать, что, взятый безотносительно, истинный предмет желания — это собственно благо, а применительно к каждому в отдельности — кажущееся благом? И если для добропорядочного человека предмет желания — истинное благо, то для дурного — случайное; так ведь даже с телом: для людей закаленных здоровым бывает то, что поистине таково, а для болезненных [совсем] иное; подобным же образом обстоит дело с горьким и сладким, с теплым, тяжелым и со всем прочим. Добропорядочный человек правильно судит в каждом отдельном случае, и в каждом отдельном случае [благом] ему представляется истинное [благо]. Дело в том, что каждому складу присущи свои [представления] о красоте и удовольствии и ничто, вероятно, не отличает добропорядочного больше, чем то, что во всех частных случаях он видит истину (talēthes) так, будто он для них правило и мерка (kanōn kai metron). А большинство обманывается явно из-за удовольствия, ведь оно, не будучи благом, кажется таковым. Итак, удовольствие 1113b выбирают, принимая его за благо, а страдания избегают, считая его злом.

7(V). Итак, если цель — это предмет желания, а средства к цели — предмет принимания решений и сознательного выбора, то поступки, связанные со средствами, будут сознательно избранными и произвольными. Между тем деятельности добродетелей связаны со средствами [и тем самым с собственной волей и сознательным выбором].

Действительно, добродетель, так же как и порочность, зависит от нас. И в чем мы властны совершать поступки, в том — и не совершать поступков, и в чем [от нас зависит] «нет», в том — и «да». Следовательно, если от нас зависит совершать поступок, когда он прекрасен, то от нас же — не совершать его, когда он постыден; и если не совершать поступок, когда он прекрасен, зависит от нас, то от нас же — совершать, когда он постыден. А если в нашей власти совершать, точно так же как и не совершать, прекрасные и постыдные поступки [и если поступать так или иначе], значит, как мы видели, быть добродетельными или порочными, то от нас зависит, быть нам добрыми или дурными.

Изречение «Никто по воле не дурен и против воли не блажен»[24] в одном, очевидно, ложно, а в другом истинно. В самом деле, блаженным никто не бывает против воли, зато испорченность [есть нечто] произвольное. Иначе придется оспорить только что высказанные [положения], и [окажется], что нельзя признавать человека ни источником, ни «родителем» поступков в том же смысле, в каком он родитель своих детей[25]. А если это очевидно и мы не можем возводить наши поступки к другим источникам, кроме тех, что в нас самих, тогда, имея источник в нас, они сами зависят от нас и являются произвольными.

Это подтверждается, пожалуй, как [поступками] отдельных лиц в сугубо частных делах, так и самими законодателями, ибо они наказывают и осуществляют возмездие по отношению к тем, кто совершает худые дела (ta mokhtēra), если только их совершили не подневольно и не по неведению, в котором сами неповинны; а [тем, кто совершает] прекрасные [поступки, законодатели] оказывают почести, чтобы [таким образом] подстегнуть одних и обуздать других.

(Впрочем, делать то, что не зависит от нас и не является произвольным, никто нас не подстегивает, так как без толку (pro ergoy) уговаривать не чувствовать тепла, боли, голода и вообще чего-нибудь в этом роде мы ведь все равно будем это чувствовать.) [Законодатели] карают даже за само неведение, когда считают, что человек повинен в неведении, например пьяных считают виновными вдвойне[26]. Ведь в этом случае источник в самом человеке, потому что в его власти не

напиться, и именно в том, что напился,— причина неведения. И за неведение в законах чего-то такого, что
1114a знать положено и нетрудно, наказывают, точно так и в других случаях, когда считают, что неведение обусловлено невниманием, так как тут неведение зависит от самих людей, ведь быть внимательными — это в их власти.

Но может быть, человек таков, что не способен проявить внимания. Однако люди сами виноваты, что стали такими от вялой жизни, так же как сами бывают виноваты, что делаются неправосудными или распущенными: одни — делая зло, другие — проводя время в попойках и тому подобных [занятиях], ибо деятельности, связанные с определенными [вещами], создают людей определенного рода. Это видно на примере тех, кто упражняется для какого-либо состязания или дела, потому что они все время заняты этой деятельностью. Так что не знать, что при определенной деятельности возникают [определенные нравственные] устои, может только тот, кто глух и слеп[27].

Далее, нелепо полагать, что поступающий против права не хочет быть неправосудным, а ведущий себя распущенно — распущенным[28]. А коль скоро человек отнюдь не в неведении делает такое, из-за чего станет неправосуден, то он неправосуден по своей воле; правда, будучи неправосуден, он не перестанет им быть, когда захочет, и не станет правосудным, ведь и больной не выздоровеет, если просто захочет, хотя бы случилось так, что он болен по своей воле — из-за невоздержного образа жизни и неповиновения врачам. В этом случае у него ведь была возможность не болеть, но, когда он ее упустил, ее больше нет, подобно тому как метнувший камень не может получить его обратно, между тем как от него самого зависело — раз источник действия в нем самом — бросить его. Так и у неправосудного и распущенного сначала была возможность не стать такими, а значит, они по своей воле такие, а когда уже человек стал таким, у него больше нет [возможности] таким не быть.

И не только пороки души произвольны, но в некоторых случаях пороки тела тоже. Эти случаи мы и ставим в вину: ведь никто не винит безобразных от природы, винят безобразных из-за неупражнения и невнимания [к здоровью]. Точно так обстоит дело с

немощью и увечьем. Никто, вероятно, не станет ругать слепого от природы, из-за болезни или от удара, скорее, его, наоборот, пожалеют. Но если болезнь от пьянства или другой распущенности, всякий, пожалуй, поставит ее в вину. Таким образом, те из телесных пороков, что зависят от нас, ставятся в вину, а те, что не зависят, не ставятся. А если так, то среди других, [т. е. не телесных, пороков], те, которые ставятся в вину, тоже, пожалуй, зависят от нас.

Можно, конечно, возразить, что все стремятся к тому, что кажется [им] благом, но не властны в том, что́ [именно им таковым] кажется, и, каков каждый человек сам по себе, такая и цель ему является. С другой стороны, если каждый человек в каком-то смысле виновник [1114b] своих собственных устоев [и состояний], то в каком-то смысле он сам виновник и того, что ему кажется. А если не [признать этого], тогда, [выходит], никто не виноват в своих собственных злых делах, но совершает их по неведению [истинной] цели, полагая, что благодаря им ему достанется наивысшее благо; и стремление к [истинной] цели не будет тогда избираемым добровольно (aythairetos), но тогда нужно родиться, имея, словно зрение, [способность] правильно рассудить и выбрать истинное благо; и кто прекрасно одарен этим от природы, тот благороден, ибо он будет владеть величайшим и прекраснейшим даром,— какой не взять у другого и какому не выучиться, но какой дан при рождении. В том, чтобы от природы (pephykenai) [видеть] благо (to ey) и прекрасное, и состоит полноценное и истинное благородство (eyphyïa).

Если эти [соображения] истинны, то почему добродетель более произвольна, нежели порочность? Ведь для того и другого, т. е. для добродетельного, так же как и порочного, цель по природе или как бы то ни было явлена и установлена, а с этой целью соотносят [все] остальное, какие бы поступки ни совершали. Поэтому, видится ли цель каждому человеку такой или инакой не по природе, но есть в этом что-то от него самого, или же цель дана природой, но все остальное добропорядочный человек делает произвольно,— [в любом случае] добродетель есть нечто произвольное и порочность произвольна ничуть не менее. Соответственно и у порочного есть самостоятельность (to di' ayton), если не в [выборе] цели, так в поступках. Итак, если

добродетели, согласно определению, произвольны (ведь мы сами являемся в каком-то смысле виновниками [нравственных] устоев, и от того, каковы мы, зависит, какую мы ставим себе цель), то произвольны также и пороки, ибо [все здесь] одинаково.

8. Итак, в связи с добродетелями мы сказали в общих чертах об их родовом понятии, а именно что они состоят в обладании серединой и что это [нравственные] устои, [или склады души]; о том также, что, чем они порождаются, в том ⟨и⟩ сами деятельны (praktikai); о том, что добродетели зависят от нас и что они произвольны, и, [наконец], что [они действуют] так, как предписано верным суждением.

Однако поступки и [нравственные] устои произвольны не в одном и том же смысле: поступки от начала и до конца в нашей власти и мы знаем [все] отдельные обстоятельства, а [нравственные] устои, [или склады души, в нашей власти только] вначале, и постепенное их складывание происходит незаметно, как то бывает с заболеваниями. Но поскольку от нас зависит так или иначе распорядиться [началом], постольку [устои] произвольны.[29]

9. Теперь, взяв снова каждую добродетель в отдельности, мы скажем, какова она, к чему относится и как проявляется. Одновременно выяснится также и число добродетелей.

(VI). Прежде всего мы скажем о мужестве. Мы уже выяснили[30], что это — обладание серединой между страхом и отвагой. А страх мы испытываем, очевидно, потому, что нечто страшное [угрожает нам], а это, вообще говоря, зло. Именно поэтому страх определяют как ожидание зла. Конечно, мы страшимся всяких зол, например бесславия, бедности, неприязни, смерти, но мужественным человек считается применительно не ко всем этим вещам, ибо иного следует страшиться, и, если страшатся, скажем, бесславия, это прекрасно, а если нет, то постыдно, и, кто этого страшится, тот добрый и стыдливый, а кто не страшится — беззастенчивый. Некоторые называют последнего «мужественным» в переносном смысле, потому что он обладает чем-то похожим на мужество, ведь мужественный в каком-то смысле тоже бесстрашен. Наверное, не сле-

дует страшиться ни бедности, ни болезней, ни вообще того, что бывает не от порочности и не зависит от самого человека[31]. Но бесстрашие в этом — [еще] не мужество. А в силу сходства мы так называем и его тоже, ведь некоторые трусят в опасностях на войне, но обладают щедростью и отважно переносят потерю имущества; не трус и тот, кто страшится оскорбления детей и жены, или зависти, или еще чего-нибудь в этом роде; а тот, кто отважно ожидает порки, не «мужественный».

К каким же страшным вещам имеет отношение мужественный? Может быть, к самым большим [ужасам]? Ведь ужасное никто не переносит лучше [мужественного]. А самое страшное — это смерть, ибо это предел, и кажется, что за ним для умершего ничто уже ни хорошо, ни плохо. Но все же и за отношение к смерти мужественным почитают не при всех обстоятельствах, например если [смерть приходит] во время бури или от недугов. Но при каких же тогда? Может быть, при самых прекрасных? Именно таковы [обстоятельства] битвы, ибо это величайшая и прекраснейшая из опасностей. О том же говорит и почет, [который воздают воинам] сограждане и властители (monarkhoi)[32].

Так что мужественным в собственном смысле слова оказывается, видимо, тот, кто безбоязненно (adeēs) встречает прекрасную смерть и все, что грозит скорой смертью, а это бывает прежде всего в битве. Впрочем, мужественный человек ведет себя безбоязненно и в бурю, и при недугах, но все-таки не так, как моряки; ибо мужественные отчаиваются в спасении и негодуют на такую смерть, а моряки, имея опыт, надеются на себя (eyelpides). Кроме того, мужество проявляют при тех [обстоятельствах], когда требуется доблесть или когда смерть прекрасна, между тем при гибели такого рода, [как в море или от недуга], нет места ни для того, ни для другого.

10(VII). Есть вещи не для всех людей одинаково страшные, а кое-что мы называем превышающим [силы] человека[33].

Это последнее, следовательно, страшно для всякого разумного человека, а первое, оставаясь в пределах человеческих возможностей, отличается величиной и сте-

пенью; так же обстоит дело и с тем, что придает отваги (ta tharrhalea). Мужественный неустрашим как человек, значит, он будет страшиться и такого, [что в пределах человеческих сил,] однако выдержит [страх], как должно и как предписывает верное суждение ради прекрасной цели, ибо [прекрасное] — цель добродетели. Этого, [т. е. страшного в пределах человеческих возможностей], можно страшиться в той или иной степени, а, кроме того, не страшного [можно] страшиться так, будто это страшное. Заблуждение возникает потому, что страшатся или не ⟨того, чего⟩ следует, или не так, как следует, или не тогда, когда следует, или же [еще] из-за чего-нибудь такого; так же обстоит дело с тем, что придает отваги. А значит, кто выносит, что следует, и ради того, ради чего следует, так, как следует, и тогда, когда следует, и соответственно испытывает страх и проявляет отвагу, тот мужествен, ибо мужественный и терпит и действует достойно и как [велит верное] суждение.

Между тем цель всякой деятельности то, что соответствует [нравственным] устоям, т. е. для мужественного мужество прекрасно[33a], а такова и цель мужества, ведь всякий предмет определяется согласно своей цели. Так что нравственно прекрасное и есть та цель, ради которой мужественный выносит и совершает подобающее мужеству.

Тот, кто преступает меру, причем в бесстрашии, не имеет названия (мы уже говорили, что многое безымянно), но, если человек не страшится ничего, даже землетрясения, как то рассказывают про кельтов[34], он, вероятно, бесноватый или тупой. Кто слишком отважен перед страшными опасностями — смельчак. Кажется, что смельчак — это хвастун, и он склонен приписывать себе мужество: он хочет, чтобы казалось, будто он относится к опасностям так, как [мужественный] на самом деле [к ним относится], и потому, где удается, разыгрывает мужество. Вот почему многие из смельчаков «смелотрусы», ведь, смельчаки при удобном случае, они не выдерживают [настоящих] опасностей.

А кто преступает меру, причем в страхе, тот трус, ибо страх не того, чего следует, и не такой, как сле-
1116a дует, и так далее — следствия этого. Ему недостает также отваги, и чрезмерность [его страха] особенно

заметна при страданиях. Действительно, страдая, трус легко теряет надежду: ведь ему все страшно. А мужественный ведет себя противоположным образом, ибо человеку, надеящемуся на себя, свойственна отвага.

Итак, трус, смельчак и мужественный человек имеют дело с одним и тем же [35], но относятся они к этому по-разному: у одного избыток, у другого недостаток, а третий обладает серединой [между крайностями] и [ведет себя] как следует. Кроме того, смельчаки в преддверии опасности безоглядны и полны рвения, но в самой опасности отступают, а мужественные решительны в деле, а перед тем спокойны.

11. Следовательно, как уже было сказано, мужество — это обладание серединой в отношении к внушающему страх и придающему отвагу, с указанными ограничениями; далее, мужественный избирает определенные [действия] и выдерживает что-то потому, что это прекрасно, или потому, что обратное позорно. Умирать, чтобы избавиться от бедности, влюбленности или какого-нибудь страдания, свойственно не мужественному, а, скорее, трусу, ведь это изнеженность — избегать тягот, и изнеженный принимает [смерть] не потому, что это хорошо, а потому, что это избавляет от зла.

(VIII). Что-то такое, стало быть, и представляет собою мужество, однако [этим словом] называются и другие пять видов [«мужества»] [36].

Прежде всего, гражданское (politikē) мужество, оно ведь больше всего походит на собственно мужество. Принято считать, что граждане выносят опасности [войны] из-за установленных законом мер виновности, из-за порицания, а также ради чести. Вот почему самыми мужественными считаются такие [граждане], у которых трусов бесчестят, а мужественных почитают. И Гомер изображает такими, например, Диомеда и Гектора:

Стыд мне, когда я, как робкий, в ворота и стены укроюсь! [37]

и:

Вождь Диомед от меня к кораблям убежал устрашенный,—
Скажет хвалясь, и тогда расступися, земля, подо мною! [38]

Такое мужество более всего походит на описанное выше, потому что оно происходит от добродетели, а именно: от стыда, от стремления к прекрасному, т. е.

к чести, и во избежание порицания, так как это позор. Возможно, в один ряд с этим поставят и [мужество] тех, кого к тому же самому принуждают начальники, однако они хуже постольку, поскольку они поступают так не от стыда, а от страха, избегая не позора, а страдания; действительно, имеющие власть принуждают их, как Гектор:

> Если ж кого я увижу, хотящего вне ратоборства
> Возле судов крутоносых остаться, нигде уже после
> В стане ахейском ему не укрыться от псов и пернатых.[39]

И кто назначает [воинов] в передовые отряды и бьет
1116b их[40], если они отступают, делает то же самое, [что Гектор], равным образом как и те, кто располагает [воинов] перед рвами и [другими] такого рода [препятствиями]: ведь все они принуждают. Однако мужественным следует быть не по принуждению, а потому, что это прекрасно.

Считается, что опыт в отдельных вещах — это тоже мужество. Исходя из этого, Сократ думал, что мужество состоит в знании[41]. Каждый между тем бывает опытен в своем деле, например в ратном — наемники; на войне многие вещи, по-видимому, напрасно внушают страх, и они отлично это знают. Они кажутся мужественными, потому что другие люди не понимают, какова [в действительности опасность]. Кроме того, благодаря опыту они лучше всех умеют нападать и защищаться, умеют обращаться с оружием и обладают таким, которое превосходно служит и для нападения, и для защиты, а потому они сражаются, словно вооруженные с безоружными и словно атлеты с деревенскими жителями. Ведь и в таких состязаниях лучшими бойцами бывают не самые мужественные, а самые сильные, т. е. те, у кого самое крепкое тело. Но наемники становятся трусами всякий раз, когда опасность слишком велика и они уступают врагам численностью и снаряжением, ведь они первыми обращаются в бегство, тогда как гражданское [ополчение], оставаясь [в строю], гибнет, как и случилось возле храма Гермеса[42]. Ибо для одних бегство позорно, и смерть они предпочитают такому спасению, а другие с самого начала подвергали себя опасности при условии, что перевес на их стороне, а поняв, [что этого

нет], опи обращаются в бегство, страшась смерти больше, чем позора. Но мужественный не таков.

И ярость (ho thymos) относят к мужеству, потому что мужественными считаются также те, кто в ярости бросается [навстречу опасности], словно раненый зверь, так как и мужественные бывают яростными (thymoeideis), действительно, ярость сильнее всего толкает навстречу опасностям, а отсюда и у Гомера: «силу ему придала ярость», и «силу и бурную ярость это в нем пробудило», и «жаркую силу у ноздрей», и «закипела кровь»[43], ибо все такие признаки, видимо, указывают на возбуждение, ярость и порыв.

Так что мужественные совершают поступки во имя прекрасного, а ярость содействует им в этом; что же до зверей, то они [приходят в ярость] от страдания, т. е. получив удар, или от страха, потому что, когда они в лесу, они не нападают. Разумеется, не мужественны они, когда, не предвидя ничего страшного, гонимые болью и яростью, бросаются навстречу опасности. В противном случае мужественными, пожалуй, окажутся даже голодные ослы, ведь они и под ударами не перестают пастись[44], да и блудники, повинуясь 1117a
влечению, совершают много дерзкого. Но мужество от ярости, похоже, самое естественное, и, если добавить сознательный выбор и [прекрасную] цель, это и будет [истинное] мужество.

Гнев, конечно, причиняет людям боль, а месть доставляет удовольствие, но кто лезет в драку из таких [побуждений] — драчун (makhimos), а не мужественный, ибо он поступает так не потому, что это прекрасно, и не потому, что так велит суждение, а движимый страстью; однако что-то очень похожее на мужество у него все же есть.

Не мужествен, разумеется, и тот, кто самонадеян (eyelpis): в опасностях ему придает отваги то, что он часто и над многими одерживал победу, а похож он на мужественного потому, что и тот и другой отважны. Но если мужественный отважен по названным выше причинам[45], то этот потому, что уверен в своем превосходстве и в том, что ничего [дурного] испытать не придется. Так же ведут себя и упившись пьяными, потому что становятся самонадеянны. Но когда обстоятельства для них неблагоприятны, они обращаются в бегство. Мужественному свойственно

выносить являющееся и кажущееся страшным для человека потому, что так поступать прекрасно, а не [так] — позорно. Вот потому и считается, что более мужествен тот, кому присущи бесстрашие и невозмутимость при внезапных опасностях, а не предвиденных заранее. Ведь как мы знаем, [источник мужества] — это скорее [нравственные] устои, так как при подготовленности [мужества] меньше. При опасностях, известных заранее, выбор можно сделать по расчету и рассуждению[46], но при внезапных — согласно устоям.

Мужественными кажутся и те, кто не ведает об опасности, и они очень похожи на самонадеянных, однако хуже последних, потому что не имеют [высокой само]оценки (axiōma), а те имеют[47]. Именно в силу такой [самооценки самонадеянные] известный срок держатся, те же, кто — в силу заблуждения, поняв, что [дела обстоят] иначе, чем они предполагали, обращаются в бегство, как и произошло с аргивянами, которые напали на лакедемонян, думая, что это сикионцы[48].

Итак, сказано и о том, каковы разновидности мужественных, и о том, кого принято считать мужественными.

12 (IX). Мужество связано с тем, что внушает отвагу и страх, но оно связано с тем и другим не одинаково, но больше — со страшным. В самом деле, кто невозмутим в опасностях и ведет себя как должно, более мужествен, чем тот, кто мужествен при обстоятельствах, придающих отваги. Как уже было сказано, мужественными почитаются за [стойкое] перенесение страданий. Вот почему мужество сопряжено со страданиями и ему по праву воздают хвалу; в самом деле, переносить страдания тяжелей, чем воздерживаться от удовольствий.

1117b Впрочем, цель, достигнутая мужеством, пожалуй, доставляет удовольствие, но она не видна за тем, что вокруг, как бывает хотя бы на гимнастических состязаниях; цель кулачных бойцов, ради которой [бьются],— венок и честь — доставляет удовольствие, но получать удары больно, раз плоть живая, и доставляет страдания, как и всякое напряжение; и вот, поскольку этого много, а то, ради чего [состязаются], незна-

чительно, кажется, что у них нет никакого удовольствия. Если так и с мужеством, значит, смерть и раны принесут мужественному страдания, причем против его воли, но он вынесет их, так как это прекрасно и так как не вынести позорно. И чем в большей степени он обладает всей добродетелью и чем он счастливее, тем больше он будет страдать, умирая, ведь такому человеку в высшей степени стоит жить и он лишает себя величайших благ сознательно, а это мучительно (lyperon). Но он от этого ничуть не менее мужествен, а, может быть, даже более, потому что столь [великим благам] предпочитает нравственно прекрасный [поступок] на войне. Да и не для всех добродетелей удовольствие от их проявления имеет место, разве только в той мере, в какой достигается цель[49]. Но ничто не мешает, наверное, чтобы самыми лучшими воинами были не такие, а менее мужественные люди, которые, однако, не имеют никакого другого блага; ведь они готовы к риску и меняют жизнь на ничтожную наживу[50].

Итак, будем считать, что о мужестве сказано, и не трудно понять из сказанного, в чем его суть по крайней мере в общих чертах.

13 (X). После этой добродетели поговорим о благоразумии[51], ведь [мужество и благоразумие] — добродетели частей [души], не обладающих суждением. А мы уже сказали[52], что благоразумие — это обладание серединой в связи с удовольствиями, потому что со страданием оно связано меньше и не так, [как с удовольствиями]; в тех же вещах проявляется и распущенность.

Поэтому определим теперь, с какого рода удовольствиями связано благоразумие. Пусть различаются удовольствия тела и души; возьмем [из последних] честолюбие и любознательность: в обоих случаях человек наслаждается тем, что ему приятно, причем тело ничего не испытывает, но, скорее, мысль. В связи с такими удовольствиями ни благоразумными, ни распущенными не называются. Равным образом не называются так и те, кто имеет дело с прочими удовольствиями, которые не являются телесными: ведь болтливыми, а не распущенными мы называем тех, кто любит послушать и порассказывать и проводит дни,

1118a судача о происшествиях; не называем мы так и тех, кто страдает из-за потери имущества или из-за близких.

Благоразумие связано, пожалуй, с телесными удовольствиями, но и с телесными не со всеми. Кто наслаждается созерцанием, например, красок и линий картины, не называется ни благоразумным, ни распущенным. Впрочем, и этим, вероятно, можно наслаждаться должно, чрезмерно и недостаточно.

То же справедливо и для удовольствий слуха: тех, кто чрезмерно наслаждается пением или лицедейством, никто не назовет распущенными, а тех, кто [наслаждается] этим как должно,— благоразумными.

Никто не назовет так и [наслаждающихся] обонянием, если исключить привходящие обстоятельства, ибо мы называем распущенными не тех, кто наслаждается запахом яблок, роз или воскурений, но, скорее, тех, кто наслаждается запахом мира и яств; распущенные наслаждаются именно этим потому, что запахи напоминают им о предметах их влечения [53]. Можно, пожалуй, увидеть, как и другие, когда голодны, наслаждаются запахом пищи, но присуще наслаждение такими вещами [именно] распущенному, ибо для него это — предметы влечения.

И другие животные, если исключить привходящие обстоятельства, не получают удовольствия от этих чувств. Ведь не обоняя, а пожирая зайцев, получают наслаждение псы, почуять же [добычу] позволил запах; так и лев [рад] не мычанию, а пожиранию быка, а что бык близко, он почуял по мычанию, вот и кажется, будто мычание доставляет ему наслаждение. Точно так не виду «или оленя или дикой козы» [54] [бывает он рад], а тому, что получит добычу.

Благоразумие и распущенность связаны с такими удовольствиями, которые общи людям и остальным животным, а потому представляются низменными и скотскими. Это осязание и вкус. Но ко вкусу человек, кажется, прибегает мало или даже вовсе им не [пользуется], ведь от вкуса зависит различение соков, к нему прибегают, проверяя вина и приготовляя кушанья [55], однако отнюдь не это доставляет наслаждение, по крайней мере распущенным, но смакование — а оно возникает всегда благодаря осязанию — как при еде, так и при питье и при так называемых любовных

утехах. Вот почему один чревоугодник, полагая, что удовольствие он получает от осязания [пищи], молился, чтобы глотка у него стала длиннее журавли- 1118b
ной[56].

Итак, распущенность проявляется в связи с тем чувством, которое, более чем все другие, является общим [всем живым существам], и ее с полным правом можно считать достойной порицания, потому что она присутствует в нас не постольку, поскольку мы люди, а постольку, поскольку мы животные. Наслаждаться такими чувствами, т. е. иметь к ним исключительное пристрастие,— [значит жить] по-скотски. К тому же распущенные лишены самых благородных удовольствий осязания, скажем от натирания маслом в гимнасиях и от горячей бани, потому что [наслаждение] распущенному доставляет осязание не во всех частях тела, а только в определенных.

(XI). Принято считать, что одни влечения общие для всех, другие — у каждого свои и благоприобретенные. Так, например, влечение к пище естественно, ибо к ней влечет всякого, кто нуждается в еде или питье, а иногда в том и другом одновременно; и всякого, «кто молод и в расцвете сил», как говорит Гомер, влечет «к объятьям»[57]. Но не всякого [привлекает] именно эта [пища] и именно эта [женщина], и не всех влечет к одному и тому же. Вот почему, [каково влечение], по всей видимости, зависит от нас самих. Впрочем, в нем есть, конечно, и нечто естественное, потому что, [хотя] одному в удовольствие одно, а другому — другое, иные вещи доставляют удовольствие любому и каждому.

Однако в естественных влечениях погрешают немногие, и притом в одном направлении — в сторону излишества. Действительно, есть все, что попало, или пить до перепоя означает перейти естественную меру по количеству, так как естественное влечение имеет целью [только] восполнение недостающего. И соответствующих людей потому называют рабами брюха, что они наполняют его сверх должного. Такими становятся люди чрезвычайно низменного [нрава], но многие и во многих отношениях погрешают в связи с удовольствиями, [приятными] им лично. Ведь среди тех, кого называют «любителями» (philotoioytoi), одни наслаждаются не тем, чем следует, другие — сильнее,

чем большинство, третьи — не так, как следует, а распущенные преступают меру во всех отношениях; действительно, они наслаждаются такими вещами, какими не следует наслаждаться, потому что они отвратительны, а если от чего-то [из их удовольствий] все же следует получать наслаждение, то они наслаждаются этим больше, чем следует, и сильней большинства.

Итак, ясно, что излишество в удовольствиях — это распущенность, и она заслуживает осуждения. За стойкость в страданиях (в отличие от случая с мужеством) не называют благоразумным, а за ее отсутствие не называют распущенным, но в то же время распущенным называют за то, что человек страдает больше, чем следует, из-за того, что ему не достаются удовольствия (даже страдание его бывает из-за удовольствия); а благоразумным называют за то, что человек не страдает при отсутствии удовольствий, и за воздержание от них.

1119a 14. Итак, распущенного влекут все или самые [сладкие] удовольствия, и влечение тянет его так, что он предпочитает эти удовольствия всему другому. Вот почему он страдает как от лишения удовольствий, так и от влечения к ним: влечение ведь сопряжено со страданием, хотя и кажется нелепым страдать из-за удовольствия.

Люди, которым недостает влечения к удовольствиям и которые меньше, чем следует, ими наслаждаются, вряд ли существуют, ибо подобная бесчувственность человеку не свойственна, да ведь и остальные живые существа разборчивы в еде, и одно им нравится, другое — нет. Если же некоему [существу] ничто не доставляет удовольствия и оно не делает различия между [приятным и неприятным], оно, вероятно, очень далеко от того, чтобы быть человеком. Не нашлось для такого и названия, потому что он едва ли существует[58].

Благоразумный же, напротив, держится в этом середины, ибо он не получает удовольствия от того, чем особенно [наслаждается] распущенный; скорее, это вызывает у него негодование, и в целом [он не находит никакого удовольствия] в том, что не дóлжно, и ничто подобное не [влечет] его слишком сильно; а при отсутствии удовольствий он не испытывает ни

страдания, ни влечения, разве только умеренно и не сильнее, чем следует, и не тогда, когда не следует, и вообще ничего такого [с ним не происходит]. Умеренно и как должно он будет стремиться к удовольствиям, связанным со здоровьем или закалкой, и к другим удовольствиям тоже, если они не препятствуют [здоровью и закалке], не противоречат нравственно прекрасному и соответствуют [его имущественному] состоянию. В самом деле, кто относится к этому иначе, любит подобные удовольствия больше, чем они того стоят, но благоразумный не таков: он [привержен им], согласно верному суждению.

15(XII). Распущенность больше походит на нечто произвольное, нежели трусость, ибо если первая связана с удовольствием, то вторая — со страданием и если первое избирают, то второго избегают. И наконец, страдание выводит из равновесия и искажает природу страдающего, а удовольствие ничего такого не делает. Следовательно, распущенность более произвольна, а потому более заслуживает порицания, да и приучиться к воздержности в удовольствиях легче, так как в жизни для этого много [поводов] и приучение не сопряжено с риском, а в случае с опасностями [все] наоборот.

Может показаться также, что трусость [вообще] и при известных обстоятельствах произвольна не одинаково. Ведь сама по себе трусость не связана со страданием, но в каких-то случаях из-за страдания настолько теряют голову, что и оружие бросают, и в остальном ведут себя неприглядно. Вот почему [трусливые поступки] считаются подневольными. А у распущенного все наоборот: в каждом отдельном случае [его поступки] произвольны, так как отвечают его влечению и стремлению, а в целом — едва ли: ведь никого не влечет быть распущенным.

Понятие «распущенность» мы переносим и на проступки детей, и действительно, здесь есть некоторое сходство. Что от чего получило название, сейчас для 1119b нас совершенно безразлично; ясно, однако, что одно первично, а другое от него зависит, и, видимо, перенос этот удачен, ибо то, что стремится к постыдному и быстро растет, нужно обуздывать, а таковы прежде всего «влечения» и «дитя»: ведь и дети живут, пови-

нуясь влечению, и стремление к удовольствию у них связано прежде всего с этими [постыдными вещами] [59]. Поэтому, если [ребенок] не будет послушен и не будет под началом, [все это] далеко зайдет, ведь у лишенного понимания (anoētos) стремление к удовольствию ненасытно и [тянет] во все стороны, а осуществление влечения увеличивает врожденную силу [влечения], и, если влечения сильны и грубы, они вытесняют [всякий] расчет. Поэтому необходимо, чтобы влечения были умеренны и немногочисленны и ни в чем не противодействовали суждению. Это мы называем «послушным» и «обузданным»; и так же как нужно, чтобы ребенок жил, повинуясь предписаниям воспитателя, так — чтобы и подвластная влечениям часть души (to epithymētikon) существовала, повинуясь суждению (kata ton logon). Нужно поэтому, чтобы у благоразумного часть души, подвластная влечению, была в согласии с суждением, ибо цель того и другого, [благоразумия и суждения],— нравственно прекрасное; и благоразумного влечет к тому, к чему следует, как и когда следует, т. е. так, как предписывает и [верное] суждение.

Итак, будем считать, что о благоразумии мы сказали.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ (Δ)

1(I). Теперь по порядку следует рассуждение о щедрости[1]. А ею принято считать обладание серединой в отношении к имуществу, ибо щедрого хвалят не за [подвиги] на войне, и не за то, в чем [заслуги] благоразумного, и равным образом не за то, как он судит[2], но за отношение к даянию и приобретению имущества, причем больше за то, что связано с даянием. А имуществом мы называем все, стоимость чего измеряется деньгами. Мотовство и скупость — это соответственно излишество и недостаточность в отношении к имуществу. И если скупость мы всегда приписываем тем, кто больше, чем следует, хлопочет [об имуществе], то мотовство ставим в вину, когда имеем в виду несколько [пороков]; в самом деле, мы зовем мотами невоздержных и тратящих [имущество] на распущенную [жизнь]. Недаром они признаются самыми дурными людьми: они ведь соединяют в себе много пороков. Имя же им дают неподходящее, потому что «быть мотом» — значит иметь один какой-то порок, а именно уничтожать свое состояние; в самом деле, мот гибнет по собственной вине, а своего рода гибелью его кажется уничтожение состояния, ибо [как мот] он живет, [уничтожая состояние]. В таком смысле мы и понимаем мотовство[3].

Чем пользуются, можно пользоваться и хорошо и плохо, а богатство относится к используемым вещам, и лучше всех пользуется всякой вещью тот, кто обладает соответствующей добродетелью. Значит, и богатством воспользуется лучше всего тот, чья добродетель — в отношении к имуществу[4]. А таков щедрый. Пользование — это, по-видимому, трата и даяние имущества, а приобретение и сбережение — это, скорее, владение, [а не пользование]. Поэтому щедрому более свойственно давать тому, кому следует, нежели

получать от того, от кого следует, и не получать, от кого не следует. В самом деле, свойство добродетели состоит, скорее, в том, чтобы делать добро (ey poiein), а не принимать его (ey paskhein), и в том, чтобы совершать прекрасные поступки, более, чем в том, чтобы не совершать постыдных. Между тем совершенно ясно, что даяние предполагает добрые дела и прекрасные поступки, а приобретение — принятие добра, если уж не совершение постыдных поступков, и, наконец, благодарность причитается тому, кто дает, а не тому, кто не берет. Да и похвалу, скорее, заслуживает первый. Легче ведь не брать, чем давать, ибо расточать свое [добро] люди еще менее склонны, чем не брать, пусть даже больше, чужого[5]. И вот щедрыми именуются дающие, а тех, кто не берет, не хвалят за щедрость, но хвалят все же за правосудность; берущие же вовсе хвалы не заслуживают. Среди тех, с кем дружат из-за их добродетели, пожалуй, больше всего дружат со щедрыми, ведь они помощники, так как помощь состоит в даянии.

2. Поступки, сообразные добродетели, прекрасны и совершаются во имя прекрасного (toy kaloy heneka). Следовательно, и щедрый будет давать во имя прекрасного и правильно: кому следует, сколько и когда следует, и так далее во всем, что предполагается правильным даянием, а кроме того, это доставляет ему удовольствие и не приносит страдания, ибо согласное с добродетелью или доставляет удовольствие, или не причиняет страданий (менее всего это заставляет страдать)[6].

А кто дает, кому не следует и не во имя прекрасного, но по некоей другой причине, будет именоваться не щедрым, а как-то иначе. Не заслуживает этого имени и тот, кто, давая, страдает. Он ведь охотно предпочел бы имущество прекрасному поступку, а щедрому это чуждо.

Щедрый не станет и брать, откуда не следует, ибо такое приобретение чуждо человеку, который не ценит имущество[7]. Видимо, он не станет и просителем, ибо делающему добро не свойственно с легкостью принимать благодеяния. Но откуда следует, он будет
1120b брать, например из собственных владений, не потому, что это прекрасно, а потому, что необходимо, чтобы

иметь, что давать другим. Он не будет невнимателен к собственным [владениям], раз уж намерен с их помощью удовлетворять чьи-либо [нужды], и не станет давать кому попало, чтобы иметь, что дать тем, кому следует, в нужное время и ради прекрасной цели.

Щедрому весьма свойственно даже преступать меру в даянии, так что себе самому он оставляет меньше, [чем следует]. Дело в том, что не принимать себя в расчет — свойство щедрого человека.

О щедрости говорят, учитывая состояние, ибо на щедрость указывает не количество отдаваемого, а [душевный] склад даятеля, а уже он соразмеряется с состоянием. Ничто поэтому не мешает, чтобы более щедрым оказался тот, кто дает меньше, если он дает из меньшего состояния [8].

Более щедрыми, видимо, бывают те, кто не сами нажили состояние, а получили его по наследству: во-первых, они не испытывали нужды, а, во-вторых, все сильнее привязаны к своим творениям (erga), как, например, родители [к детям] и поэты [к стихам] [9].

Нелегко щедрому быть богатым, потому что он не склонен к приобретению и бережливости, и при том расточителен и ценит имущество не ради него самого, а ради даяния. Отсюда и жалобы на судьбу, что-де наиболее достойные [богатства] менее всего богаты [10]. Вполне понятно, что происходит именно это: как и в других случаях, невозможно обладать имуществом, не прилагая стараний к тому, чтобы его иметь. И все же щедрый не станет давать, кому не следует и когда не следует и так далее; ведь в подобных поступках еще нет щедрости, и, израсходовав [деньги] на такое, он будет лишен [средств], чтобы расходовать их на должное, ибо, как уже было сказано, щедрый — это человек, который тратит сообразно состоянию и на то, на что следует, а кто в этом преступает меру — тот мот. Тираннам, владеющим огромными [состояниями], нелегко, кажется, преступить меру в даяниях и тратах, именно поэтому мы не называем их мотами [11].

Но поскольку щедрость — это обладание серединой в отношении к даянию и приобретению имущества, щедрый и давать, и тратить будет на то, на что следует, и столько, сколько следует, одинаково и в

большом, и в малом, и притом с удовольствием; а кроме того, он будет брать, откуда следует и сколько следует. Ведь коль скоро добродетель — это обладание серединой по отношению к тому и другому, [и к даянию, и к приобретению], щедрый и то и другое будет делать как должно. Доброе (epieikēs) приобретение предполагается [добрым] даянием. А не доброе [приобретение] противоположно [доброму даянию]. Поэтому свойства, предполагающие друг друга, совмещаются в одном человеке, а противоположные, разу-
1121a меется, нет[12]. Когда же случается щедрому издержаться, нарушив должное и прекрасное, он будет страдать, однако умеренно и как подобает, потому что добродетели присуще переживать удовольствия и страдания, от чего следует и как следует.

Кроме того, щедрый легко делится имуществом (eykoinōnētos) с другими: ведь попрание своего права (to adikeisthai) он допускает; во всяком случае, он не ценит имущества и больше досадует, если не израсходовал что-нибудь должное, чем страдает, если израсходовал что-то недолжное, для него ведь не годится Симонидова [мудрость][13].

3. Мот между тем погрешает и в таких вещах: ведь у него ни удовольствия, ни страдания не бывают от того, от чего следует, и так, как следует; впоследствии это станет яснее. Мы ведь уже сказали, что избыточность и недостаточность — это соответственно мотовство и скупость, причем в двух вещах — даянии и приобретении, ибо и трату мы относим к даянию. Итак, если мотовство — это [отклонение] к избытку в даянии и неприобретении и к недостатку в приобретении, то скупость — это [отклонение] к недостатку в даянии и избытку в приобретении, впрочем, в мелочах[14].

Поэтому [две стороны] мотовства никак не сочетаются друг с другом: ведь нелегко всем давать, ниоткуда не беря, так как у частных даятелей состояние быстро истощается. А они-то и считаются мотами [в собственном смысле слова]. Впрочем, можно считать, что такой человек все-таки гораздо лучше скупого. Его болезнь легко излечима потому что [мот], во-первых, молод, а во-вторых, стеснен в средствах[15] и он способен прийти к середине, так как обладает [чер-

тами] щедрого: он ведь дает и не берет, но и то и другое делает не как должно и не хорошо. Если бы он в конце концов приучился делать это [как должно] или как-то иначе изменился, он был бы щедрым, ведь он будет давать, кому следует, и не будет брать, откуда не следует.

Вот почему он не считается дурным по нраву, ведь излишне давать и не брать — [черта] не испорченного и низкого (agennēs), но глупого. Принято считать, что такой мот гораздо лучше скупца, как на основании вышесказанного, так и потому, что он многим оказывает помощь, а скупец — никому, даже самому себе.

Однако большинство мотов, как сказано, берут, откуда не следует, и по этому признаку являются скупцами. Они становятся склонны брать таким образом, потому что хотят расходовать, но не могут делать это с легкостью, так как скоро у них истощаются наличные [средства]. Значит, они вынуждены добывать их откуда-то еще, а поскольку они при этом ничуть не 1121b заботятся о нравственности (to kalon), то легкомысленно берут отовсюду, ибо давать для них привлекательно, а как и откуда [добыты средства], им совершенно безразлично. Именно поэтому их даяния не являются щедрыми, т. е. они не являются нравственно прекрасными, и не ради этого делаются, и не так, как должно, а иногда они даже делают богатыми тех, кому следует жить в бедности, и, хотя людям умеренных нравов они не дадут ничего, подхалимам и тем, кто доставляет им какое-либо иное удовольствие,— много. Потому в большинстве они распущенны, ибо, с легкостью расходуя [деньги], они и тратят их на распущенное времяпрепровождение, а не имея в жизни прекрасной цели, клонятся в сторону удовольствий.

Оказавшись без воспитателя, мот опускается до [распущенности], а если обратить на него внимание, может достичь середины и должного. Что же до скупости, то она неизлечима (принято считать, что старость и всякая немощь делают людей скупыми); и она теснее срослась с природой человека, чем мотовство. Большинство ведь, скорее, стяжатели, чем раздаватели. Кроме того, скупость распространенней и имеет много разновидностей, так как насчитывается много способов быть скупым.

Есть две [стороны] скупости — недостаточность в

даянии и излишество в приобретении, но не у всех она обнаруживается целиком, а иногда [отклонения] встречаются по отдельности, т. е. одни излишне приобретают, а другие недостаточно дают. Те, кого прозвали, скажем, жадинами, скаредами и скрягами, недостаточно дают, но их не тянет к чужому [добру], и они не стремятся завладеть им: в одних случаях из порядочности (epieikeia) и опасений позора (считается, что для некоторых — во всяком случае, [сами они так] говорят — цель бережливости — не оказаться когда-нибудь вынужденными совершить нечто постыдное; к ним относится «тминорез»[16] и тому подобные люди; имена они получили за излишнее [усердие] в том, чтобы ничего не давать); в других случаях от чужого [добра] воздерживаются, полагая, что трудно самому брать у других, без того чтобы другие брали у тебя самого, и потому они довольны тем, что не берут и не дают.

А другие в свою очередь преступают меру в приобретении, беря откуда угодно и что угодно, как, например, те, чье ремесло недостойно свободных (aneleytheros): содержатели публичных домов и все им подобные, а также ростовщики, [дающие] малую [ссуду] за большую [лихву]. Все они берут откуда не
1122a
следует и сколько не следует. По-видимому, всем им одинаково присущи позорные способы наживы, ибо все они терпят порицание ради наживы, к тому же ничтожной. В самом деле, берущих очень много, откуда не следует и что не следует, например тираннов, разоряющих государства, и грабителей, опустошающих святилища, мы называем не скупыми, а, скорее, подлыми, нечестивыми и неправосудными. А вот игрок в кости, вор одежды в бане ⟨и разбойник⟩ тоже относятся к скупым, ибо их нажива позорна. Действительно, и те и другие[17] утруждаются и терпят порицание ради наживы, только одни ради наживы идут на огромный риск, а другие наживаются за счет окружающих (philoi), которым [на самом деле] следует давать. Таким образом, и те и другие, желая наживаться не на том, на чем следует, наживаются позорными способами, а все приобретения такого рода — это приобретения скупца.

Так что разумно противоположностью щедрости называть скупость, ибо это порок больший, чем мотов-

ство, и чаще погрешают в эту сторону, нежели в сторону описанного нами мотовства.

Будем считать, что о щедрости и о противоположных ей пороках в какой-то мере сказано.

4(II). За этим, по-видимому, должен последовать разбор того, что относится к великолепию. Кажется и это — какая-то добродетель в отношении к имуществу. Однако в отличие от щедрости она касается не всех действий, связанных с имуществом, а только поступков, связанных с тратами, и в них она превосходит щедрость величием. Ибо, как подсказывает и само название, подобающая трата зависит от величины[18]. Величина же относительна. Ведь разные затраты подобают триерарху и главе священного посольства[19]. Подобающее, стало быть, соотносится с лицом, условиями и предметом. Кто тратит по достоинству на мелкое и заурядное, не называется великолепным, например, «дававший много нищим»[20], а тот называется так, кто достойно тратит в великих делах, ибо, хотя великолепный — это человек щедрый, щедрый человек отнюдь не есть великолепный.

Недостаточность в таком [душевном] складе именуется мелочностью, а излишек — безвкусной пышностью и тому подобными [именами, говорящими] не о количественном избытке в том, в чем следует, а о показном блеске в том, в чем не следует, и так, как не следует. Впоследствии мы поговорим об этом.[21]

Великолепный же подобен знатоку: он способен разуметь, что подобает, и большие средства потратить пристойно, ибо, как мы сказали вначале, [душевный] 1122b
склад определяется деятельностью и предметами [деятельности][22], а траты великолепного велики и подобающи. Таковы и дела (erga) его, ибо так затрата будет великой и подобающей. Следовательно, дело должно стоить траты, а трата — дела или даже быть чрезмерной. Великолепный пойдет на эти траты во имя прекрасной цели (ибо это общее свойство добродетели), причем с удовольствием и расточительно (потому что точный расчет мелочен). И он будет больше смотреть за тем, чтобы [все] было как можно красивее и [устроено] самым подобающим образом, чем за стоимостью, и за тем, чтобы потратить возможно меньше. Таким образом, великолепный с необходимостью также

и щедр, потому что и щедрый станет тратить то, что следует, и так, как следует. [Щедрость] проявляется в этом, а великолепный добавляет размах (to mega), или величие (megethos), что даже при равных затратах сделает предпринятое (ergon) великолепней. Ведь не одна добродетель у собственности и у дела, на которое тратишь[23], ибо для собственности самое ценное — стоить как можно дороже, например как золото, а [самое ценное] для дела, на которое потратились,— величие и красота; ибо созерцание этого поражает, а великолепию свойственно поражать; и добродетель предприятия ⟨—великолепие—⟩ заключается в величии.

5. Среди затрат есть такие, которые мы считаем почетными[24], например затраты на [почитание] богов, посвятительные дары, постройки и жертвоприношения, так же как и все вообще связанное с божеством, а также все то, что охотно делают из честолюбия на общее благо[25], например когда думают, что нужно блистательно снарядить хор или триеру или устроить пир для всего города.

Во всех этих случаях, как уже было сказано, учитывается действующее лицо: кто это такой и чем он располагает. Ведь затраты должны быть достойны того и другого, т. е. подобать не только делу, но и деятелю. Поэтому бедняк не сможет быть великолепным: у него ведь нет средств, чтобы потратить подобающе много; и кто возьмется — глупец, ибо это вопреки и достоинству, и должному, а только то, что правильно, сообразно добродетели. Подобают же такие траты тем, у кого имеются достаточные [средства, безразлично], сами ли они нажили их или получили от предков или друзей, а также тем, кто благороден, знаменит и тому подобное, потому что во всем этом присутствуют величие и достоинство.

Итак, великолепен преимущественно такой человек и великолепие [проявляется] в таких затратах, о которых было сказано: ведь они самые величественные и почетные. В частных же делах великолепно то, что
1123a бывает единожды, например свадьба или еще что-нибудь такое, а также то, о чем хлопочет весь город или высокопоставленные [граждане]; кроме того, великолепны бывают встречи и проводы чужеземных гостей,

подарки и отдаривания. Великолепный тратит, конечно же, не на себя самого, но на общие дела, а подарки чем-то похожи на посвящения богам[26].

Убранство дома, подобающее богатству,— также признак великолепного (ведь и дом этот служит своего рода украшением города); кроме того, великолепный тратится больше на такие дела, которые сравнительно долговечны (а это и есть самое прекрасное), и на то, [наконец], что подобает каждому отдельному случаю, потому что не одно и то же подобает богам и людям, храмам и гробницам. И поскольку каждая из затрат великолепного в своем роде величественна, великолепнейшей ⟨безусловно⟩ является великая [трата] на великое [дело], а великолепной постольку-поскольку — великая для данных обстоятельств, причем различается великое с точки зрения самого дела или вещи и с точки зрения затрат; ведь самый красивый мяч или лекиф[27], конечно, обладает великолепием как подарок ребенку, но цена [этого подарка] ничтожная и скупая. Поэтому признак великолепного человека — делать великолепно, какого бы рода ни было дело (ибо такое не легко превзойти), и затрачивая по достоинству. Таков, стало быть, великолепный.

6. Кто преступает меру и безвкусен, преступает ее, как было сказано, издерживаясь против должного. На что затраты [должны быть] малыми, на это он издерживает много и блистает роскошью невпопад: на пирушке в складчину угощает, как на свадьбе, а будучи хорегом в комедии, приносит для народа пурпурный [ковер], словно мегарец[28]. И все это он станет делать не ради прекрасной цели, но показывая свое богатство и надеясь вызвать этим удивление; и где следует пойти на большие издержки, он тратит мало, а где на небольшие — много.

У мелочного же во всем недостаток; даже издержавши очень много, он из-за мелочи погубит [красоту], и, что бы ни делал, он колеблется и прикидывает, как бы издержать поменьше, и все равно сокрушается, будучи уверен, что все делает велико[лепней], чем следует.

Итак, эти склады [души] являются пороками, но они все же не вызывают [сурового] порицания,

потому что не вредят окружающим и не слишком неприглядны.

7(III) Проявлять себя в великом величавости подобает уже по самому названию, мы же прежде всего рассмотрим, в чем [именно]; а исследовать ли [сам душевный] склад или его обладателя — это безразлично[29].

Величавый же — это, по-видимому, тот, кто считает себя достойным великого, будучи этого достойным. Ведь вопреки достоинству так считает только глупец, а ни глупцов, ни неразумных (anoētoi) нет среди добродетельных. А значит, величавый [именно таков], как сказано. В самом деле, достойный малого и считающий себя достойным малого благоразумен, но не величав, ведь величавость состоит в величии, так же как красота бывает в большом теле, а малорослые изящны и хорошо сложены, но не прекрасны.

Кто считает себя достойным великого, хотя не достоин, спесив, но спесив не всякий, [кто считает себя достойным] большего, нежели [действительно] достоин[30].

Приниженный же — это тот, кто считает себя достойным меньшего, [чем он достоин]; велики ли его достоинства или незначительны, он все равно считает себя еще менее достойным, и тот, кто достоин великого, [а считает себя достойным малого],— тот кажется, пожалуй, самым приниженным: каким же он считал бы себя, если б не был достоин столь [великого]?!

Величавый поэтому — крайний с точки зрения величия и срединный с точки зрения должного [поведения], ибо ему свойственно ценить себя по достоинству, а те, [другие], отклоняются в сторону излишка или недостатка.

Если человек считает себя достойным великого, этого достоин, и особенно если он достоин величайшего, то этим величайшим в первую очередь бывает что-то одно. [Понятие] достоинства (hē axia) относится к внешним благам[31], а величайшим из таких благ мы признаем, видимо, то, что воздаем богам, то, к чему более всего стремятся высокопоставленные люди, и награду, присуждаемую за самые прекрасные [деяния]; это и есть честь, ибо именно она величайшее из внешних благ. Величавый, стало быть, как должно

относится к чести и бесчестью. Что величавые имеют дело с честью, ясно и без рассуждения: они ведь считают самих себя достойными прежде всего чести, причем по достоинству.

Что касается приниженного, то ему недостает как чувства собственного достоинства, так и [понимания] достоинства величавого человека. Спесивый преступает меру применительно к самому себе, но все же не применительно к величавому.

Но величавый, коль скоро он достоин самого великого, будет, пожалуй, и самым добродетельным: действительно, большего всегда достоин более добродетельный и величайшего — самый добродетельный. Следовательно, поистине величавый должен быть добродетельным и величие во всякой добродетели можно считать признаком величавого[32]. Разумеется, величавому ни в коем случае не подобает ни удирать со всех ног, ни поступать против права (adikein). В самом деле, чего ради совершит постыдные поступки тот, для кого нет ничего великого?[33] Если внимательно рассмотреть [все] по отдельности, станет ясно, что величавый, если он не добродетелен, предстанет во всех отношениях посмешищем. Как дурной человек, он не был бы достоин чести, ибо честь — это награда, присуждаемая за добродетель, и воздается она добродетельным[34].

Итак, величавость — это, видимо, своего рода ук- 1124 a
рашение добродетелей, ибо придает им величие и не существует без них. Трудно поэтому быть истинно величавым, ведь это невозможно без нравственного совершенства (kalokagathia). Величавый, таким образом, имеет дело прежде всего с честью и бесчестьем. При этом удовольствие от великих почестей, воздаваемых добропорядочными людьми, будет у него умеренное, как если бы он получал положенное или даже меньше: дело ведь в том, что нет чести, достойной во всех отношениях совершенной добродетели; он том не менее примет эту честь, затем что нет ничего большего, чтобы воздать ему. Но он будет совершенно пренебрегать честью, оказываемой случайными людьми и по ничтожным [поводам]. Не этого он достоин. Соответственно он отнесется и к бесчестью, ибо по праву оно не может его коснуться.

Итак, величавый проявляет себя прежде всего,

как было сказано, в отношении к чести; вместе с тем и в отношении к богатству, и к власти государя, и вообще ко всякой удаче и неудаче он, как бы там ни было, будет вести себя умеренно и не будет ни чрезмерно радоваться удачам, ни чрезмерно страдать от неудач, ведь даже к чести он не относится как к чему-то величайшему; а между тем и власть государя, и богатство избирают ради чести, во всяком случае, обладая ими, хотят за это быть в чести́, а для кого даже честь — пустяк, для того и все прочее [ничтожно]. Вот почему величавые слывут гордецами (hyperoptai).

8. Принято считать, что удачные обстоятельства способствуют величию. Действительно, достойными чести считаются благородные, государи или богачи, ибо они обладают превосходством, а всякое превосходство в благе заслуживает большей чести. Потому подобные обстоятельства и делают более величавыми: ведь некоторые почитают таких людей.

Однако только добродетельный поистине заслуживает чести, а у кого имеется и то и другое, [и добродетель, и удачные обстоятельства], те более достойны чести. Но кто, не будучи добродетелен, обладает подобными благами, не по праву считает себя достойным великого и неправильно именуется он величавым, ибо без добродетели, совершенной во всех отношениях, [величие] невозможно. Гордецами и наглецами (hybristai) также становятся обладатели этих благ, потому что нелегко без добродетели пристойно
1124b переносить удачи. Не способные переносить их и мнящие о себе, что превосходят других, они других презирают, а сами совершают какие угодно поступки. Они ведь только подражают величавому, не будучи ему подобны, и делают это, в чем могут, т. е. добродетельных поступков они не совершают, зато презирают других.

Что касается величавого, то он по праву выказывает презрение, ибо он составляет мнение истинно, тогда как большинство наугад.

И тот, кто величав, не подвергает себя опасности ради пустяков и не любит самой по себе опасности, потому что [вообще] чтит очень немногое. Но во имя великого он подвергает себя опасности и в ре-

шительный миг не боится за свою жизнь, полагая, что недостойно любой ценой остаться в живых[35].

Он способен оказывать благодеяния, но стыдится принимать их, так как первое — признак его превосходства, а второе — превосходства другого. За благодеяние он воздает большим благодеянием, ведь тогда оказавший услугу первым останется ему еще должен и будет облагодетельствован. Говорят, люди величавые помнят, кому они оказали благодеяние, а кто их облагодетельствовал — нет (облагодетельствованный-то ниже благодетеля, а они жаждут превосходства), притом величавые с удовольствием слушают о благодеяниях, которые они оказали, и недовольно — об оказанных им. Вот почему даже Фетида не упоминает благодеяния, оказанного ею Зевсу, и лаконяне — благодеяний, оказанных ими афинянам, но только те, что были оказаны им самим[36]. Признак величавого — не нуждаться [никогда и] ни в чем или крайне редко, но в то же время охотно оказывать услуги.

Кроме того, с людьми высокопоставленными и удачливыми величавые держатся величественно, а со средними — умеренно, ибо превосходство над первыми трудно и производит впечатление, а над последними не составляет труда; и если возноситься над первыми отнюдь не низко, то над людьми убогими гадко (phortikon), так же как выказывать силу на немощных.

Величавый не гонится за тем, что почетно, и за тем, в чем первенствуют другие[37]; он празден и нетороплив, покуда речь не идет о великой чести или [великом] деле; он деятелен (praktikos) в немногих, однако великих и славных [делах].

Ненависть его и дружба необходимо должны быть явными (ведь и таиться, и правде уделять меньше внимания, чем молве, свойственно робкому); и говорит, и действует он явно (он свободен в речах, потому что презирает трусов, и он правдив [всегда], за исключением притворства перед толпой[38]).

Он не способен [приспосабливать свою] жизнь к иному человеку, за исключением друга, ведь это рабская способность, недаром подхалимы [бывают] из прислуги и убогие — подхалимы[39].

Его нелегко удивить, ибо ничто не [кажется] ему великим.

Он и не злопамятен: величавому вообще не свойственно кому-то что-то припоминать, особенно когда [речь идет о причиненном ему] зле, скорее, ему свойственно не замечать этого.

Он не обсуждает людей (anthrōpologos), ибо не станет говорить ни о себе, ни о другом; право же, ему нет дела ни до похвал себе, ни до осуждения других, и в свою очередь он скуп на похвалы. По той же причине он не злословит даже о врагах, разве только когда, презирая их, хочет оскорбить.

Менее всего он склонен горевать и просить помощи в связи с [повседневными] — необходимыми или малозначительными — делами, ибо так ведет себя тот, кому они важны.

И тот, кто величав, склонен владеть прекрасными и невыгодными вещами, а не выгодными и для чего-нибудь полезными, так как самодостаточному первое более свойственно.

Принято считать, что в движениях величавый человек бывает неспешен, голос у него глубокий, а речь уверенная, ибо не станет торопиться тот, кому мало что важно, и повышать голос тот, кто ничего не признает великим; а крикливость и поспешность от этого [— от того, что все кажется важным и значительным].

9. Таков, стало быть, величавый человек; [отклонения в сторону] недостатка [дают] приниженного, в сторону избытка — спесивого. Но и этих людей считают не злыми (kakoi) (так как они не делают зла), а заблудшими (hēmartēmenoi). Ведь приниженный, будучи достоин блага, лишает самого себя того, чего он достоин, и оттого, что он не считает себя достойным благ, кажется, что он наделен неким пороком (kakon ti); и самого себя он не знает, [иначе] он ведь стремился бы к тому, чего достоин, во всяком случае [признавая] это благами. И тем не менее таких людей считают не глупцами, а робкими (oknēroi). Подобное мнение о самих себе, видимо, делает их хуже, ибо всякий человек стремится к тому, что ему по достоинству, а они сторонятся даже прекрасных дел и занятий, а равным образом и внешних благ, как будто они [всего этого] недостойны.

Что до спесивых, то их глупость и незнание самих себя ясно видны. Не обладая достоинством, они берут-

ся за почётные [дела], а потом обнаруживают свою несостоятельность; они и нарядами украшаются, и позы принимают, и все такое [делают], желая, чтобы их успех (entykhēmata) был заметен; и говорят о нем, думая, что за него их будут чтить.

Однако приниженность резче противопоставлена величавости, нежели спесь, и встречается она чаще и хуже [спеси].

Итак, величавость, как уже было сказано, имеет дело с великой честью.

10(IV). По-видимому, с честью связана, как было 1125b сказано в первоначальном обзоре добродетелей, еще одна добродетель[40]; она относится к величавости, наверное, так же, как щедрость к великолепию. Дело в том, что обе эти добродетели[41] далеки от великого, но в обычных и незначительных делах настраивают нас вести себя как должно. Подобно тому как для приобретения и даяния имущества существует обладание серединой, а также избыток и недостаток, так и для стремления к чести существует «больше» и «меньше» должного, а также должный источник и способ [достижения].

Мы ведь осуждаем честолюбивого за то, что он стремится к чести больше, чем должно, и к чести не из должного источника, нечестолюбивого — за то, что он не собирается принимать почести даже за прекрасные дела. Бывает иногда, как сказано в первоначальном обзоре[42], что честолюбивого мы хвалим за то, что он действительно муж и любит прекрасное (philokalos), а нечестолюбивого — за умеренность и благоразумие. Ясно, что [слово] «любитель» мы употребляем по-разному и понятие «честолюбие» не всегда относим к одному и тому же, но когда хвалим — [к тем, кто «любит честь»] сильнее, чем большинство, а когда осуждаем — [к тем, кто любит ее], больше, чем должно. Поскольку же обладание серединой здесь не имеет названия, кажется, что обе крайности оспаривают [ее место], как незанятое. Однако в чем есть излишек и недостаток, в том есть и середина, между тем к чести люди стремятся и больще, чем должно, и меньше, значит, и должное [стремление] тоже существует, так что этот [душевный] склад, представляя собою обладание серединой в отношении к чести, заслуживает похвалы,

но не имеет имени. В сравнении с честолюбием он кажется нечестолюбием, в сравнении с нечестолюбием — честолюбием, а в сравнении с тем и другим в известном смысле кажется и тем и другим; так, видимо, обстоит дело и с другими добродетелями. И от того, что [держащийся середины] не назван, кажется, что противостоят друг другу носители крайностей.

11(V). Ровность — это обладание серединой в связи с гневом. В действительности для середины здесь нет имени, как, впрочем, и для крайностей[43], так что мы относим к середине ровность, которая отклоняется в сторону недостатка, [в свою очередь] безымянного. Избыток, пожалуй, можно назвать гневливостью, ведь переживание (pathos) [в этом случае] — гнев, а вызывается он многими и разнообразными [причинами].

Действительно, кого гнев охватывает из-за того, из-за чего следует, из-за тех, из-за кого следует, а кроме того, так, как следует, в должное время и на должный срок, тот заслуживает похвалы, стало быть, он и будет ровным человеком, раз уж ровность заслуживает похвалы. Ровный, разумеется, хочет быть невозмутимым и не идти на поводу у страсти, но, как прикажет суждение, так и злится, за то и такой срок. Погрешает он, скорее, по-видимому, в сторону недостатка, ибо ровный не мстителен, а скорее склонен прощать (syggnōmonikos).

Недостаток, будь то некая «безгневность» или что бы там ни было, осуждают, ибо те, у кого не вызывает гнева то, что следует, считаются глупцами, а также те, кого гнев охватывает не так, как следует, не тогда и не на тех, на кого следует. Кажется ведь, что такой человек не чувствует и не страдает, а недоступный гневу, [он, видимо], не способен защищаться, между тем сносить унижения самому и допускать, чтобы унижали близких, низко[44].

Избыток может быть во всем (ведь гнев бывает и против тех, против кого не следует, и против того, против чего не следует, и больше, чем следует, и поспешней и дольше, чем следует), но все-таки все эти отклонения не даны одному и тому же человеку. Да этого и не могло бы быть, ведь порок уничтожает сам себя, и если он достигает полноты, то становится невыносимым [для самого его обладателя].

Итак, гневливых быстро охватывает гнев; причем на кого не следует, на что не следует и сильней, чем следует. Но зато они быстро и успокаиваются, и это [в них] лучше всего. Это происходит с ними потому, что они не сдерживают гнева, а благодаря своей резкости открыто платят [за обиду] и затем успокаиваются.

Горячие (akrakholoi) излишне резки и вспыхивают гневом из-за всего, [что угодно], и по всякому поводу; отсюда их название[45].

Желчные (pikroi) непримиримы, и гнев у них долго [не стихает], ведь они сдерживают ярость. Успокоение наступает, когда они отплатят, ибо месть прекращает гнев, заменяя страдание удовольствием; однако если этого не происходит, им тяжко, и это оттого, что они скрытны и никто их не утешает, а между тем, чтобы самому переварить гнев[46], нужно время. Такие люди очень докучают и себе, и самым своим близким.

Злобными (khalepoi) мы называем тех, кто злится и на то, на что не следует, и сильней, чем следует, и дольше, а кроме того, они не идут на примирение, покуда не отмстят или не накажут.

Ровности мы противопоставляем, скорее, избыток гнева, ведь он чаще встречается, так как людям более свойственно мстить, да и для совместной жизни злобные хуже, чем безгневные.

Сказанное нами ранее ясно также из того, что мы говорим теперь[47]. А именно, не просто определить, как, против кого, по какому поводу и какой срок следует испытывать гнев, а также до какого предела поступают правильно и[ли] погрешают. Ведь кто немного переходит [грань] — или в сторону большего, или в сторону меньшего, не заслуживает осуждения;
действительно, иногда мы хвалим и признаем ровны- 1126b
ми тех, кому недостает гнева, а злобных признаем воистину мужами за способность начальствовать. Не просто поэтому определить в понятиях, насколько и как переходит [грань] тот, кто заслуживает осуждения, ибо судят об этом по обстоятельствам и руководствуясь чувством.

Ясно по крайней мере то, что похвалы заслуживает срединный [душевный] склад, при котором мы испытываем гнев против того, против кого следует, по

должному поводу, должным образом и так далее, а избыток и недостаток заслуживают осуждения, причем если [отклонения] незначительны — мягкого и если они достаточно велики — сурового. Ясно, разумеется, что следует держаться срединного [душевного] склада.

Итак, о [душевных] складах, связанных с гневом, сказано.

12[48] (VI). С точки зрения общения (en tais homiliais) как при совместной жизни (en tōi sydzēn)[49], так и при взаимоотношениях посредством речей и предметов одни считаются угодниками, а именно те, кто всё хвалят, чтобы доставить удовольствие, и ничему не противоречат, полагая, что не следует кому бы то ни было причинять страдания; другие, кто, наоборот, всему противоречат и ничуть не заботятся о том, чтобы не заставить страдать, зовутся вредными и вздорными. Вполне понятно, конечно, что названные [душевные] склады заслуживают осуждения и что похвалы заслуживает [душевный склад], который находится посредине между ними: при нем человек примет и что следует, и как следует и соответственно отвергнет. Этому [складу души] не дано никакого имени, но больше всего он походит на дружелюбие (philia), ибо если добавить привязанность (to stergein), то обладатель срединного [душевного] склада в общении именно таков, каким мы склонны считать доброго друга. Но в отличие от дружбы здесь нет страсти и привязанности к тем, с кем общаются, ведь то или иное принимается [или отвергается] как должно, не из дружбы или вражды, но потому, что таков [сам человек]. А это значит, что он будет одинаково вести себя с незнакомыми и знакомыми, близкими и посторонними, хотя, конечно, так, как подобает в каждом отдельном случае, ибо ни одинаково заботиться о близких и о чужих, ни [одинаково] причинять им страдания не прилично.

Сказано, стало быть, что такой человек будет общаться со всеми как должно, а соотнося [все] с нравственной красотой и пользой, он будет стараться не доставлять страданий или доставить удовольствие. Похоже, что этот [душевный склад] связан с удовольствиями и страданиями, какие бывают при общении. Но если доставлять другим какие-то из этих удовольствий

для него не нравственно (oy kalon) или вредно, он это отвергнет и намеренно заставит страдать; и если какое-то дело выставит другого человека в неприглядном виде, причем весьма [чувствительно], или причинит ему вред, а противодействие этому делу причинит [данному человеку] некоторое страдание, то [обладатель срединного склада] такое дело не примет, но отвергнет.

Он будет по-разному общаться с людьми высокопоставленными и обычными, с более и с менее знако- 1127a
мыми, равным образом учитывая и другие различия, воздавая каждому, что подобает, предпочитая [при этом] как таковое доставление удовольствия и остерегаясь доставления страдания, но принимая во внимание (когда это важнее), что из этого выходит, т. е. нравственную красоту и пользу. И вот ради большего удовольствия впоследствии он заставит немного пострадать. Таков, стало быть, человек, держащийся середины, но имени ему не дано.

А из доставляющих удовольствие, кто старается доставить его и только,— угодник, а кто делает это ради какой-нибудь выгоды в деньгах или в том, что к деньгам ведет,— подхалим[50]. О том же, кто все отвергает, сказано[51], что он вздорный и вредный. И [в этом случае тоже] из-за того, что середина безымянна, кажется, будто крайности противопоставлены друг другу.

13(VII). Обладание серединой в хвастовстве ⟨и притворстве⟩ связано почти с тем же самым, но и оно безымянно[52]. Не худо, однако, разобрать и такие [душевные склады], ибо мы, пожалуй, больше узнаем, что относится к нраву, разобрав каждый нрав по отдельности, и мы скорее уверимся, что добродетели состоят в обладании серединой, поняв, что во всех случаях это так.

Уже были названы те, кто в общении при совместной жизни доставляют удовольствие или причиняют страдания; а теперь поговорим о правдивых (hoi alētheyontes) и обманщиках (hoi pseydomenoi) как в речах, так и в поступках и в приписывании себе [чего-либо].

Принято считать, что хвастун склонен приписывать себе славное — то, чего у него нет, или большее,

чем у него есть; а притвора, наоборот, отрицает, [что у него есть то], что у него есть, или преуменьшает [это]; тот же, кто держится середины, как [человек] «прямой», что ли (aythekastos tis),— и в поведении, и в речах правдивый (alētheytikos), признающий, что владеет тем, что у него есть, не больше и не меньше[53]. Все это можно делать и с определенной целью, и просто так. И если поступки не преследуют известную цель, то, каков каждый [человек по складу], таковы его слова и поступки, так он и живет.

Обман сам по себе дурен и заслуживает осуждения, а правда прекрасна и заслуживает похвалы. Так и правдивый человек как держащийся середины, заслуживает похвалы, а обманывающий — безразлично в какую сторону — заслуживает осуждения, но в большей степени — хвастун.

Мы скажем о каждом из них, но сперва о правдивом. Речь идет, конечно, о правдивом не в договорах и не в том, что касается неправосудности или право-
1127b судности (это ведь будет относиться к другой добродетели), а о правдивом в том, для чего ничто в этом роде не имеет важности, о правдивом в речи и в поведении, потому что он таков по [своему] складу. Такого, вероятно, будут считать добрым человеком. Действительно, кто правдолюб и правдив, даже когда это не важно, будет тем более правдив, когда это важно, ведь обмана он будет [заведомо] остерегаться как позора, если уж он остерегается его как такового; а такой человек заслуживает похвалы. Он отклоняется от правды, скорее, в сторону преуменьшения, потому что из-за отвратительности преувеличения [преуменьшение] кажется более пристойным.

Кто приписывает себе больше, чем у него есть, безо всякой цели, похож на дурного человека (иначе он не радовался бы обману), но он кажется более пустым, нежели порочным. Если же это делают ради какой-то цели, то, чья цель — честь или слава, тот как хвастун[53a] заслуживает осуждения, но не слишком [сурового], а чья цель — деньги или что ведет к деньгам, тот довольно-таки неприглядел.

(Хвастуном человека делает не возможность [хвастать], а сознательный выбор, ибо хвастуном он является по складу и потому, что он таков.)[54]

Соответственно и среди обманщиков один рад са-

мому обману, а другой стремится к славе или наживе. Стало быть, те, кто хвастают ради славы, приписывают себе такое, за что их восхваляют и почитают счастливцами; а кто делает это ради наживы, приписывает себе то, чем можно угодить окружающим и отсутствие чего можно скрыть,— скажем, [знания] прорицателя, мудреца, врача. Поэтому в большинстве случаев себе приписывают такого рода вещи и хвастают [ими]: они ведь имеют названные [свойства].

Притворы, которые говорят о себе приниженно и на словах отклоняются в сторону преуменьшения, представляются людьми, скорее, обходительного нрава (khariesteroi); кажется, что они говорят так не ради наживы, но избегая важничанья, и прежде всего они отказывают себе в славном, как делал, например, Сократ. Те, кто ⟨притворяются⟩ по ничтожным поводам, когда очевидно [обратное], называются лицемерами и вполне заслуживают презрения, а иногда это оказывается хвастовством, например одежда лаконян, ибо и излишек, и нарочитый недостаток [могут быть] хвастливыми[54a]. А кто умеренно прибегают к притворству и притворяются не в том, что слишком бросается в глаза,— те кажутся обходительными. Правдивому, по-видимому, противоположен хвастун, ибо он хуже притворы.

14(VIII). Поскольку в жизни бывает отдых и тогда время проводят в развлечениях, то и тут, видимо, существует известная пристойность в общении (homi- 1128a
lia tis emmelēs): что и как следует говорить и соответственно выслушивать. При этом будет важно различие: говорит ли человек в таких случаях или слушает[55]. Ясно между тем, что и в этом бывает излишек и недостаток по сравнению с серединой. А значит, те, кто в смешном преступают меру, считаются шутами и грубыми людьми, ибо они добиваются смешного любой ценой и, скорее, стараются вызвать смех, чем сказать [нечто] изящное, не заставив страдать того, над кем насмехаются.

А кто, не сказавши сам ничего смешного, отвергает тех, кто такое говорит, считается неотесанным и скучным (sklēros). Те же, кто развлекаются пристойно, прозываются остроумными (eytrapeloi), т. е. людь-

ми как бы проворными (eytropoi), потому что такая подвижность, кажется, принадлежит нраву, и, как о телах судят по движению, так и о нравах[56]. Но поскольку смешное встречается повсюду и большинство людей рады развлечениям и насмешкам больше, чем следует, то и прозывают шутов остроумными, как будто они обходительны; однако из сказанного выше ясно, что они отличаются от остроумных, и притом значительно.

Срединному душевному складу свойственна любезность (epidexiotēs), а кто умеет быть любезным (epidexios), тому свойственно высказывать и выслушивать [лишь] то, что подобает доброму и свободнорожденному человеку. Действительно, есть нечто такое, что подобному человеку в качестве развлечения прилично и говорить, и выслушивать, а развлечения свободнорожденного отличаются от развлечений скота[57] так же, как развлечения воспитанного и невежи. [Разницу эту] можно увидеть [на примере] старых и новых комедий: в первых смешным было срамословие, а в последних — скорее, намеки[58]. С точки зрения изящества это различие существенно. По чему же тогда надо определять умелого насмешника? по речам ли не неприличным для свободнорожденного? или по тому, что он не заставляет страдать слушающего [насмешки]? или по тому, что даже веселит его? или это все-таки неопределенно? Ведь как ненависть, так и удовольствие у одного вызываются одним, у другого — другим. Соответственно будут и слушать, ведь считается, что, какие насмешки не стесняются выслушивать, такие и сами говорят[59]. Но не всякие насмешки, ибо насмешка — это своего рода поношение, а [если] иные поношения запрещаются законодателями, то следовало бы, вероятно, запретить также [иные] насмешки.

Человек же обходительный и свободнорожденный будет вести себя так, словно он сам себе закон. Таков, стало быть, кто держится середины, любезным ли его называть или остроумным. А шут подчинен смешному, и, если выйдет потеха, он не пощадит ни себя,
1128b ни других, говоря такое, из чего обходительный человек ни одного слова не скажет, а иного не сможет и выслушать.

Что до неотесанного, то для такого общения он не-

пригоден, ибо, ни в чем ему не способствуя, он всем недоволен.

Принято считать, что отдых и развлечение необходимы в жизни. А значит, в жизни возможны три названных [выше вида] обладания серединой, и все они связаны с взаимоотношениями посредством речей и поступков. Отличие же в том, что один [вид] связан с правдой, а [два] других — с удовольствием. Что же до связанных с удовольствием, то один [вид] соотносится с развлечениями, другой — с общением во [всей] остальной жизни.

15(IX). О стыде[60] не приличествует говорить как о некоей добродетели, потому что он больше напоминает страсть, нежели склад [души]. Во всяком случае, его определяют как своего рода страх дурной славы[61], и он доходит почти до такой силы, как страх перед ужасным; от стыда краснеют, а от страха смерти бледнеют. Значит, и то и другое в каком-то смысле явления телесные, а это считается свойственным, скорее, страсти, нежели [душевному] складу.

Эта страсть, [т. е. переживание], подобает не всякому возрасту, но [только] молодому. Мы полагаем, что в определенном возрасте следует быть стыдливыми, потому что, живя по страсти, молодые совершают много проступков, а стыдливость препятствует им. И мы хвалим стыдливых среди молодежи, но человека более взрослого никто, пожалуй, не похвалит за стеснительность (aiskhyntēlos). Мы ведь уверены, что он не должен совершать поступки, которых стесняются (eph' hois aiskhynē). Стыдливость, коль скоро она возникла в связи с дурными поступками, чужда порядочному (epieikēs) человеку (ведь [ему] не следует их совершать), причем безразлично, воистину постыдны (aiskhra) эти деяния или слывут таковыми, потому что ни тех, ни других совершать не следует, чтобы не пришлось стесняться. Свойство же дурного человека — это как раз быть способным совершить нечто постыдное. Нелепо ведет себя тот, кто, совершив один из постыдных поступков, стесняется и думает, что тем самым он порядочный человек. Стыд ведь бывает за произвольные поступки, а порядочный человек по своей воле никогда не сделает дурного. Стыд мог бы быть чем-то порядочным условно: ведь если [порядочный] человек совер-

шил [постыдный] поступок, он будет этого стесняться, но к добродетелям это не имеет отношения. И хотя беззастенчивость (anaiskhyntia), т. е. отсутствие стыда (to mē aideisthai) за постыдные [поступки],— это нечто дурное, тем не менее стесняться, совершая такие поступки, вовсе не есть нечто порядочное. Ведь и воздержанность тоже не добродетель, а нечто смешанной природы; на нее в этой связи мы укажем позднее[62].

КНИГА ПЯТАЯ (E)[1]

1 (I). В связи с правосудностью (dikaiosynē) и не- 1129a
правосудностью (adikia) нужно рассмотреть [следующие вопросы]: к каким поступкам то и другое может иметь отношение, обладание какого рода серединой есть правосудность и в чем серединой является правосудное (to dikaion)?[2]

Пусть наше рассмотрение идет тем же путем (methodon), что и в предыдущем изложении[3].

Мы видим, конечно, что все склонны называть правосудностью такой склад [души], при котором люди склонны к правосудным поступкам (praktikoi tōn dikaiōn), совершают правосудные дела (dikaiopragoysi) и желают правосудного (ta dikaia). Подобным образом и о неправосудности [говорят, что это такой склад], при котором поступают неправосудно (adikoysi) и желают неправосудного (ta adika). Поэтому сперва пусть это и будет у нас как бы в общих чертах принято за основу.

Между тем с науками и умениями дело обстоит иначе, нежели со складами [души]. А именно для противоположностей признается существование одного и того же умения, или одной и той же науки, но склад как один из противоположных складов не может быть тождественным для противоположностей[4]; скажем, от здоровья не бывает ничего ему противоположного, только здоровье: ведь походку мы определяем как здоровую, когда ходят так, как в здоровом состоянии.

Часто поэтому [душевный] склад узнается [при сопоставлении] с противоположным и часто по тому, с чем он имеет дело; например, когда очевидно, [в чем состоит] закалка, становится очевидным и то, в чем плохая закалка; и как по тому, что закаливает, [выясняется] она сама, так по ней — что́ закаливает, потому

что если закалка — это крепость мышц, то отсутствие ее — их вялость, а что закаливает, то делает мышцы крепкими [5].

Отсюда, как правило, следует, что если одно из двух [противоположных понятий склада] многозначно, то многозначно и другое, т. е. если многозначно «правосудное», [или «правое»], то и «неправосудное», [или «неправое»].

2. По всей видимости, у «правосудности» и «неправосудности» много значений, но из-за их близости, что это соименность, скрыто и не так заметно, как при далеких [значениях] (в последнем случае велико различие по внешнему виду); ясна, например, соименность, когда называют «ключом», [«ключицей»], кость пониже шеи у животных и то, чем запирают двери.

Посмотрим теперь, в скольких значениях говорят «неправосудный» (adikos). Итак, «неправосудным» считается тот, кто преступает закон (paranomos), кто своекорыстен (pleonektēs) и несправедлив (anisos), а отсюда ясно, что правосудный — это законопослушный (nomimos) и справедливый (isos). Стало быть, право-
1129b судие, [или право],— это законное и справедливое, а неправосудие, [или неправое],— это противозаконное и несправедливое.

Коль скоро неправосудный своекорыстен, корысть его будет в благах вообще, но не во всех, а в тех, с которыми связана удача или неудача [в жизни] и которые, если взять их безотносительно, всегда являются благами, но применительно к тому или иному человеку не всегда. [Тем не менее] люди молят о таких благах и ищут их, [чего делать] не должно, но надо, с одной стороны, молить, чтобы блага безотносительные были бы [благами] и для них самих, а с другой — выбирать то, что для них блага [6].

Неправосудный не всегда избирает большее, но [иногда] и меньшее, если речь идет о безусловном зле. А поскольку меньшее зло считается в известном смысле благом, своекорыстие же обращено на блага, то тем самым и здесь [неправосудного] надо считать своекорыстным. Он и несправедлив: ведь это [понятие] включает [присвоение «чужого» блага и отказ от «своего» зла] и [является, стало быть,] общим [понятием].

3. Коль скоро, как мы видели, преступающий законы неправосуден, а законопослушный правосуден (dikaios), ясно, что все законное в известном смысле правосудно. В самом деле, что определено законодательным [искусством], законно, а каждое из этих [определений] мы признаем правосудным, [т. е. правом].

Законы говорят обо всем вместе, причем имеют в виду либо пользу всех, либо лучших, либо имеющих власть ⟨по добродетели⟩ или как-то еще иначе[7], так что в одном из значений, [а именно в широком], мы называем правосудным то, что для взаимоотношений в государстве (politikē koinōnia) создает и сохраняет счастье, и все, что его составляет.

Закон, стало быть, предписывает как дела мужественного (например, не оставлять строя, не обращаться в бегство и не бросать оружия), так и благоразумного (например, не блудить, не насильничать), а также ровного (например, не бить и не бранить); соответственно и с другими добродетелями и пороками: в одном он наставляет, а другое воспрещает, причем если правильно составлен, то правильно, и хуже, если составлен небрежно.

Итак, правосудность сия есть полная добродетель, [взятая], однако, не безотносительно, но в отношении к другому [лицу]. Поэтому правосудность часто кажется величайшей из добродетелей, и ей дивятся больше, чем «свету вечерней и утренней звезды»[8]. И даже пословица говорит:

Всю добродетель в себе правосудность соединяет![9]

И эта добродетель есть в первую очередь полная добродетель, так как обращение с нею — [это проявление] полной добродетели, а полнота здесь от того, что, обладая этой добродетелью, можно обращать ее на другого, а не только на себя самого. А ведь многие способны обращать добродетель на свои собственные [дела], но на отношения с другим не способны. Потому-то метким слывет изречение Бианта: «Мужчину чин покажет»[10], ибо как начальник [он проявляет себя] в отношении к другому и во взаимоотношениях в государстве. На том же [основании] правосудность единственную из добродетелей почитают «чужим благом»[11] затем, что она существует в отношении к другому. Действительно, [правосудный] приносит пользу другому,

будь то начальник[12] или [один] из сограждан (koinōnos).

Самый порочный человек, конечно, тот, чей порок обращается на него самого и близких, однако самый добродетельный не тот, чья добродетель обращается на него самого, а тот, чья — на другого, ибо это трудное дело.

Потому данная правосудность не часть добродетели, а добродетель в целом, а противоположное не часть порочности, но порочность в целом. В чем же разница между добродетелью и данной правосудностью, ясно из сказанного выше, ибо, с одной стороны, они тождественны, а с другой — это разные понятия, а именно: поскольку речь идет об отношении к другому, постольку [перед нами] правосудность, а поскольку о соответствующем [душевном] складе, взятом безусловно, постольку о добродетели[13].

4(II). Но мы все-таки исследуем правосудность как часть добродетели, ибо есть и такая, как мы утверждаем. То же самое справедливо и для неправосудности как части [порочности]. Что такая существует, доказывает [следующее]: тот, чьи действия соответствуют иным порокам, конечно, поступает неправосудно, однако он ни в чем не своекорыстен (скажем, бросив по трусости щит, или обругав по злобе, или не пособив по скупости деньгами). Когда же человек ведет себя своекорыстно, [его поступки] часто ни одному из [пороков] не соответствуют, ни тем более всем [порокам], и все же их отличает какая-то подлость (ведь этого человека мы осуждаем!) и неправосудность. А значит, существует особая «неправосудность», как бы часть от неправосудности в целом, и существует нечто «неправосудное» как часть от неправосудного [и] противозаконного в целом.

Далее, если один блудит ради наживы и за плату[14], а другой — по влечению, платя и платясь за это, то последнего скорее, пожалуй, сочтут распущенным, нежели своекорыстным, а первого — неправосудным, но не распущенным. Ясно, что это из-за наживы.

Далее, все прочие неправосудные дела (adikēmata) всегда можно возвести к какому-нибудь пороку, например: если совершил блуд — к распущенности, если оставил соратника [в бою] — к трусости, если ударил —

к гневу, но если нажился, то ни к чему, кроме неправосудности.

Таким образом, очевидно, что наряду с неправосудностью в целом существует и некая другая, частная, именуемая так же, потому что по определению они относятся к одному и тому же роду, ведь и то и другое 1130b
имеет смысл в отношении к другому [лицу], только неправосудность [в узком смысле] обращена на почесть, имущество, безопасность или на то, что (будь у нас одно слово) охватывает это все и что [возникает] при удовольствии от наживы; а другая [неправосудность] обращена на все, с чем имеет дело добропорядочный.

5. Ясно, таким образом, что существует несколько [видов] правосудности и что наряду [с той, которая совпадает] с добродетелью в целом, существует некая другая; осталось выяснить, что это и каково оно.

Итак, неправосудное определено и как противозаконное, и как несправедливое, а правосудное — как законное и справедливое. Неправосудность, о которой было сказано ранее, соответствует противозаконности. Поскольку же несправедливость [как неравенство] и противозаконность не тождественны, но различаются как часть по отношению к целому (ведь все несправедливое [в смысле неравенства] противозаконно, но не все противозаконное несправедливо [в этом смысле]), то неправосудное и неправосудность тоже не одни и те же, но [могут] отличаться от [неправосудности и неправосудного в целом], т. е. одно [выступает] как часть, другое — как целое; действительно, неправосудность в смысле несправедливости — часть неправосудности в целом, точно так же как правосудность [в смысле справедливости — часть] правосудности в целом. Следовательно, нам нужно сказать о частной правосудности и частной неправосудности и о таком же правосудном и неправосудном.

Поэтому оставим в стороне правосудность, подчиненную добродетели в целом и представляющую собою обращение добродетели в целом на другое [лицо], и соответствующую неправосудность, [которая так же соотносится] с порочностью [в целом]. Ясно также, как в соответствии с этим следует определить правосудное и неправосудное. Дело в том, что, может быть, большин-

ство законных [поступков] совершается[15] от добродетели в целом, так как закон предписывает жить по всей добродетели и запрещает — по любой порочности; а добродетель в целом создается поступками, которые представляют собою узаконенные [действия], установленные законодателем для воспитания на общее [благо]. По поводу воспитания каждого в отдельности, благодаря которому муж [бывает] добродетелен в безусловном смысле слова, впоследствии надо [будет] определить, к государственной или другой науке это относится, ибо, во-видимому, быть добродетельным мужем и [добродетельным] гражданином не во всех отношениях одно и то же[16].

Один вид частной правосудности и соответствующего права (to dikaion) связан с распределением (en tais dianomais) почестей, имущества и всего прочего, что может быть поделено между согражданами (koinōnoyntes) определенного государственного устройства (именно среди них одному возможно иметь в сравнении с другим несправедливую или справедливую [до-
1131a лю] (anison kai ison). Другой [вид] — направительное (diortōtikon) право[17] при взаимном обмене (synallagmata). Оно состоит из двух частей; дело в том, что обмен бывает произвольный (hekoysia) и непроизвольный (akoysia), а именно: произволен такой, как купля, продажа, ссуда, залог, заем, задаток, платеж (произвольными они называются потому, что начало этих обменов зависит от нашей [воли]), а непроизвольный обмен осуществляется тайком — скажем, кража, блуд, опаивание приворотным зельем, сводничество, переманивание рабов, убийство исподтишка, лжесвидетельство — или подневольно — скажем, посрамление, пленение, умерщвление, ограбление, увечение, брань, унижение[18].

6(III). Поскольку неправосудный несправедлив и неправосудное несправедливо, ясно, что между [крайностями] несправедливого существует некая середина. Это и есть справедливое равенство (to ison)[19], ибо, в каком действии возможно «больше» и «меньше», в том возможно и справедливое равенство. Следовательно, если неправосудное несправедливо, то правосудное справедливо; именно так все и думают даже без рассуждения. Поскольку же справедливое равенство — это середина, то правосудное — это [тоже], видимо, какая-то

середина, а справедливое равенство предполагает не менее двух [доль и двух сторон]. Соответственно и правосудие необходимо является серединой и справедливым равенством по отношению к чему-то и для кого-то, притом как середина [оно находится] между какими-то [крайностями] (а именно между «больше» и «меньше»), а как справедливое равенство — это [равенство] двух [доль], наконец, как право — это [право] для известных [лиц].

Право, таким образом, с необходимостью предполагает не менее четырех [вещей], потому что и тех, для кого [существует право, не менее] двух, и то, к чему [оно применяется],— две вещи. При этом для лиц и для вещей будет иметь место одно и то же уравнивание (isotēs), ибо одинаково отношение одной пары, [т. е. вещей], и другой, [т. е. лиц], а именно: если люди не равны[20], они не будут обладать равными [долями], вот почему борьба и жалобы [в суд] бывают всякий раз, когда не равные [доли] имеют и получают равные [люди] или, [наоборот], не равные [люди] — равные [доли]. Это дополнительно проясняется [понятием] «по достоинству». Дело в том, что распределительное право, с чем все согласны, должно учитывать известное достоинство, правда, [«достоинством»] не все называют одно и то же, но сторонники демократии — свободу, сторонники олигархии — богатство, иные — благородное происхождение, а сторонники аристократии — добродетель[21].

Следовательно, право есть нечто соотносительное [т. е. пропорциональное]. А входить в пропорцию — это свойство не только числа самого по себе, но вообще счисляемого. Пропорция есть приравнивание (isotēs) отношений и состоит не менее чем из четырех членов. Ясно, таким образом, что из четырех членов состоит прерывная пропорция. Но и непрерывная тоже. Ведь в ней одним членом пользуются как двумя и повторяют его дважды, например α относится к β, как β относится к γ. Значит, β повторено дважды, а следовательно, если β дважды и поставить, членов пропорции будет четыре[22].

Так и право предполагает не менее четырех [членов] и отношение здесь то же самое, ведь они разделены соответственно на лица и вещи. А значит, как член α будет относиться к β, так γ — к δ, и соответст-

венно [в другом порядке]: как α к γ, так β к δ, следовательно, [точно так относится] и целое к целому, [$\alpha + \gamma : \beta + \delta$], и распределение объединяет в пары именно эти [слагаемые целого]; а если именно так составили [одно и другое целое], то пары объединены правосудно.

7. Итак, объединение в пары α с γ и β с δ — это правосудие в распределении, и правосудие это представляет собою середину, ⟨а неправосудие⟩ — нарушение пропорциональности, ибо пропорциональность — это середина и право состоит в пропорциональности.

(Эту пропорцию математики называют геометрической, так как в геометрической пропорции суммы членов относятся именно так, как каждый член пропорции к соответствующему члену.) Но эта пропорция не непрерывная, потому что в ней не может быть члена, который, будучи одним, обозначал бы и того, кому [нечто уделяется], и то, что [уделяется][23].

Итак, правосудие это — пропорциональность, а неправосудие — непропорциональность. Значит, [в последнем случае] одно отношение больше, а другое меньше; именно так и происходит на деле. Действительно, поступая неправосудно, имеют блага больше, [чем следует], а терпя неправосудие — меньше. А со злом наоборот: при сравнении с бо́льшим меньшее зло подпадает определению блага, ибо меньшее зло предпочтительнее большего, а что предпочтительно, то и благо, и, чем больше [нечто предпочитают], тем большее [это благо]. Таков, следовательно, один вид правосудия.

(IV). Осталось рассмотреть еще одно право — направительное, которое имеет место при произвольном и непроизвольном обмене[24]. Этот вид права иной в сравнении с предыдущим. Дело в том, что правосудие в распределении общественного всегда согласуется с названной, [т. е. геометрической], пропорцией (ибо и тогда, когда распределяют общее имущество, распределение будет соответствовать тому же самому отношению, в каком находятся друг к другу взносы [участников]), а неправосудие, противоположное этому правосудию, состоит в непропорциональности.

Что же касается правосудия при обмене, то оно хотя [и означает] известное справедливое равенство (а
1132a неправосудие — несправедливое неравенство), но соот-

ветствует не этой пропорции, а арифметической. Ведь безразлично, кто у кого украл — добрый у дурного или дурной у доброго — и кто сотворил блуд — добрый или дурной; но если один поступает неправосудно, а другой терпит неправосудие и один причинил вред, а другому он причинен, то закон учитывает разницу только с точки зрения вреда, с людьми же он обращается как с равными[25]. Так что если данное нарушение права представляет собою нарушение равенства, то судья [как вершитель правосудия] старается восстановить его; ведь и тогда, когда один получил увечье, а другой его нанес или [один] убил, а другой умер, страдание и деяние различают как несправедливо неравные [доли]; [а судья], отнимая наживу, восстанавливает равенство с помощью «убытка», [т. е. взыскания]. В подобных случаях, конечно, выражаются обобщенно (hōs haplōs eipein), даже если название иногда не подходит, скажем «нажива» для побившего и «убыток» для пострадавшего, и тем не менее, когда страдание измерено, одно зовется «убытком» (hē dzēmia), а другое — «наживой» (to kerdos)[26].

Таким образом, справедливое равенство — это середина между «больше» и «меньше», а нажива и убыток — это «больше» и «меньше» в противоположных смыслах, т. е. больше блага и меньше зла — нажива, а наоборот — убыток. Серединой между тем и другим оказывается справедливое равенство, которое мы определяем как правосудное, следовательно, исправительное право[судие] подразумевает середину между убытком и наживой.

Вот почему при тяжбах прибегают к посредничеству судьи (dikastēs), ведь идти к судье — значит идти к правосудию, так как судья хочет быть как бы одушевленным правосудием[27]. И ищут судью, который стоит посредине [между сторонами]; некоторые даже называют судей «посредниками», полагая, что, найдя посредника, найдут и правосудие. Выходит, правосудие — это какая-то середина, раз судья — [это посредник].[28]

Судья уравнивает по справедливости, причем так, как [геометр уравнивает отрезки] неравно поделенной линии: насколько больший отрезок выходит за половину, столько он отнял и прибавил к меньшему отрезку. Когда целое разделено надвое, признают, что имеют

свою [долю], когда получили равные [доли]. А равное — это среднее между большим и меньшим по арифметической пропорции. (Потому и называют правосудие «дикайон», что это [дележ] пополам — «диха», как бы говоря «дихайон», и вместо «дикастес» — «дихастес»[29].) Действительно, если отнять часть от одной из двух равных [величин] и прибавить к другой, последняя на две эти части больше первой, если же отнять, но не прибавить, [что отняли], то вторая величина больше первой только на одну часть. Следовательно, [то, к чему прибавили], на одну часть больше средней [величины], а средняя [величина] на одну часть больше того, от чего отняли. По этой части, таким образом, мы узна́ем и что́ нужно отнять у владеющего слишком многим, и что́ добавить владеющему слишком малым, ибо, насколько средняя [величина] превосходит [меньшую], столько нужно добавить имеющему меньшую часть, а насколько средняя [величина] превышена, столько нужно отнять от наибольшей части.

[Возьмем, например, три] равных между собой [отрезка]: $\alpha\alpha$, $\beta\beta$ и $\gamma\gamma$; отнимем от $\alpha\alpha$ [отрезок] $\alpha\varepsilon$ и прибавим его к $\gamma\gamma$, обозначив через $\gamma\delta$, так что весь [отрезок] $\delta\gamma\gamma$ больше $\varepsilon\alpha$ на $\gamma\delta+\gamma\zeta$, а следовательно, больше $\beta\beta$ на $\delta\gamma$[30].

[10][31]. Названия эти, и «убыток» и «нажива», пришли из [области] произвольного обмена. Ведь иметь больше своей [доли] — значит «наживаться», а иметь меньше, чем было первоначально,— значит «терпеть убытки», как бывает при купле, продаже и всех других [делах], дозволенных законом. А когда нет ни «больше», ни «меньше», но как раз все то же самое, говорят, что у каждого его [доля] и никто не терпит убытка и не наживается.

Итак, правосудие при обмене, противном воле,— это, во-первых, середина между своего рода наживой и убытком и, во-вторых, обладание справедливо равной [долей] до и после [обмена].

8(V). Некоторые считают между тем, что расплата (to antipeponthos) и есть вообще (haplō̃s) правосудие, как то и утверждали пифагорейцы[32], ибо вообще они определяли правосудие, [или право], просто (haplōs) как расплату с другим [лицом, т. е. с потерпевшим]. Однако [понятие] расплаты не подходит ни для рас-

пределительного права, ни для направительного (впрочем, в Радамантово «право» вкладывают все-таки тот смысл:

Терпишь когда что содеял, то правда прямая родится),—

ибо [оно] многому противоречит[33]. Так, например, если исполняющий должность начальника (arkhōn) нанес удар, то ответный удар наносить не следует, а если удар нанесен начальнику, то [в ответ] следует не только ударить, но и подвергнуть каре. И кроме того, весьма важно, произвольно ли [действовал человек] или непроизвольно. Между тем во взаимоотношениях [на основе] обмена связующим является именно такое право — расплата, основанная, однако, не на уравнивании, а на установлении пропорции. Дело ведь в том, что и государство держится на пропорциональном ответном даянии. В самом деле, либо стремятся [делать] зло в ответ на зло, а [вести себя] иначе кажется рабством, 1133a
либо — добро [за добро], а иначе не бывает передачи (metadosis), между тем как вместе держатся благодаря передаче, недаром храмы богинь Благодарения ставят на видном месте[34]: чтобы воздаяние (antapódosis) осуществлялось; это ведь и присуще благодарности — ответить угодившему услугой за услугу и в свой черед начать угождать ему.

Пропорциональное воздаяние получается при перекрестном попарном объединении. Так, например, строитель дома будет α, башмачник — β, дом — γ, башмаки — δ. В этом случае строителю нужно приобретать [часть] работы этого башмачника, а свою собственную передавать ему.[35]

Если сначала имеется пропорциональное равенство [работы], а затем произошла расплата, получится то, что называется [правосудным в смысле справедливого равенства]. А если нет, то имеет место неравенство, и [взаимоотношения] не поддерживаются; ничто ведь не мешает работе одного из двух быть лучше, чем работа другого, а между тем эти [работы] должны быть уравнены. Так обстоит дело и с другими искусствами: они были бы уничтожены, если бы, производя, не производили ⟨нечто⟩ определенного количества и качества, а получая это, не получали бы [как раз] такое количество и качество. Ведь [общественные] взаимоотношения возникают не тогда, когда есть два врача, а когда есть

[скажем], врач и земледелец и вообще разные и неравные [стороны], а их-то и нужно приравнять [36].

Поэтому все, что участвует в обмене, должно быть каким-то образом сопоставимо. Для этого появилась монета и служит в известном смысле посредницей, ибо ею все измеряется, а значит, как преизбыток, так и недостаток, и тем самым сколько башмаков равно дому или еде. Соответственно отношения строителя дома к башмачнику должны отвечать отношению определенного количества башмаков к дому или к еде. А если этого нет, не будет ни обмена, ни [общественных] взаимоотношений. Не будет же этого, если [обмениваемые вещи] не будут в каком-то смысле равны. Поэтому, как и было сказано выше, все должно измеряться чем-то одним. Поистине такой мерой является потребность, которая все связывает вместе, ибо, не будь у людей ни в чем нужды или нуждайся они по-разному, тогда либо не будет обмена, либо он будет не таким, [т. е. не справедливым]; и, словно замена потребности, по общему уговору появилась монета; оттого и имя ей «номисма», что она существует не по природе, а по установлению (nomōi) и в нашей власти изменить ее или вывести из употребления [37].

Итак, расплата будет иметь место, когда справедливое равенство установлено так, чтобы земледелец относился к башмачнику, как работа башмачника к работе земледельца [38].

1133b Но этого в виде пропорции не следует представлять, когда обмен уже совершен (иначе оба преимущества будут находиться у одного из крайних [членов пропорции]), а лишь когда [стороны] обладают своим собственным [39]. Тогда они равны и [могут] участвовать (koinōnoi) [в общей жизни], так как это приравнивание может осуществиться. [Пусть] земледелец — α, еда — γ, башмачник — β и его работа, приравненная [к γ], — δ. Будь невозможной подобная расплата, не было бы и [общественных] взаимоотношений.

Что потребность связывает так, как будто существует известное единство, станет, должно быть, ясно, потому что если нет потребности друг в друге (у обеих ли сторон или у одной из двух в другой), то обмен и не происходит, например, когда у одного есть то, в чем другой, нуждаясь (скажем, в вине), позволяет [вза-

мен] вывоз хлеба[39a]. А значит, это, [т. е. хлеб и вино], должно быть приравнено.

И если сегодня нет ни в чем нужды, то монета служит нам как бы залогом возможности обмена в будущем, если возникнет нужда, ибо нужно, чтобы у того, кто приносит [деньги], была возможность приобрести [на них что-либо].

Но и монета претерпевает то же, [что и другие блага], ведь не всегда она имеет равную силу. И все же монета более тяготеет к постоянству. Потому и нужно, чтобы всему была назначена цена, ибо в таком случае всегда будет возможен обмен, а если будет обмен, будут и [общественные] взаимоотношения[40]. Итак, монета, словно мера, делая вещи соизмеримыми, приравнивает; и как без обмена не было бы [общественных] взаимоотношений, так без приравнивания — обмена, а без соизмеримости — приравнивания.

Конечно, в действительности вещи столь различные[41] не могут стать соизмеримы, но, если иметь в виду потребность, основания [для соизмерения] достаточны.

Итак, должна существовать какая-то единица [измерения], причем [основанная] на условленности, и потому она зовется *номисма;* в самом деле, она делает все соизмеримым, ибо все измеряют монетами.

[Пусть] дом — α, десять мин — β, ложе — γ; α — это половина β, если дом стоит пять мин или равен пяти минам. Ложе γ есть десятая часть β; ясно тогда, сколько лож равно дому, а именно пять. Ясно также, что до монеты обмен происходил как раз таким образом, потому что безразлично, дать ли за дом пять лож или цену пяти лож.

9. Итак, что есть неправосудие и что есть правосудие — сказано.

Коль скоро эти [понятия] определены, ясно, что правосудность в действии (dikaiopragia) означает середину между тем, чтобы поступать неправосудно (to adikein), и тем, чтобы терпеть неправосудие (to adikeisthai): в одном случае имеют больше [должного], в другом—меньше. А правосудность состоит в обладании некоей серединой, однако не в том же смысле, что прочие добродетели, но потому, что она принадлежит середине, а неправосудность — крайностям[42]. 1134a

Правосудность, стало быть, есть то, в силу чего правосудный считается способным поступать правосудно по сознательному выбору и [способным] распределять [блага] между собою и другими, а также между другими [лицами] не так, чтобы больше от достойного избрания [досталось] ему самому, а меньше — ближнему (и наоборот — при [распределении] вредного), но [так, чтобы обе стороны получили] пропорционально равные доли; так же он поступает, [распределяя доли] между другими лицами.

Напротив, неправосудность предполагает неправосудное, [т. е. неправое], а значит, в выгодном и вредном соответственно избыток и недостаток, которые нарушают пропорциональность. Вот почему неправосудность — это избыток и недостаток, ведь она [причина] избытка и недостатка, и притом для самогó [неправосудного человека — причина] избытка в безусловно выгодном и недостатка во вредном, а для других в целом [все] так же, только пропорциональность может нарушаться в любую сторону. Итак, неправосудное дело (to adikēma) [имеет две стороны]: [иметь] «меньше» означает терпеть неправосудие, [иметь] «больше» — неправосудно поступать.

На этом сочтем завершенным разговор о правосудности и неправосудности, о том, какова их природа, а соответственно и об общих [понятиях] правосудного и неправосудного.

10(VI). Поскольку можно, поступая неправосудно, не быть еще неправосудным [человеком, спрашивается]: в каком неправосудном деле, поступая неправосудно, человек тем самым является неправосудным с точки зрения [той или иной] частной неправосудности, скажем является вором, или блудником, или разбойником? Или же так различие обнаружено не будет? [43]

Пусть даже человек сошелся с [замужней] женщиной, зная, кто она, однако источник [поступка] — не сознательный выбор, а страсть. И вот, поступая неправосудно, [человек все-таки] не является неправосудным [по устоям], например не вор, хотя украл, и не блудник, хотя блудил; соответственно и в других случаях.

Выше было сказано [44], как связаны расплата и право. Нужно между тем помнить, что исследуется вообще

право и государственное право. Последнее имеет место для участвующих в общей жизни ради самодостаточного бытия [в государстве], причем для [граждан] свободнорожденных и равных пропорционально или арифметически[45]. А посему, у кого этого нет, у тех нет друг по отношению к другу государственного правосудия, а есть лишь [внешне] схожая его разновидность. Право[судие] существует для тех, у кого есть закон, относящийся к ним самим, а закон [нужен] для того, в чем [возможна] неправосудность, ибо «правда», [т. е. приговор] (dikē), представляет собою суд над правым и неправым (dikaioy kai adikoy).

Итак, где [возможна] неправосудность, там есть и возможность поступать неправосудно (но там, где есть возможность поступать неправосудно, не всегда [возможна] неправосудность), а это значит [возможность] уделять себе бóльшую [долю] безусловных благ и меньшую — безусловных зол. Поэтому мы разрешаем начальствовать не человеку, а слову [закона] (logos)[46], так как человек себе [уделяет больше благ и меньше зол] и делается тиранном. Между тем начальник — страж правосудия, а раз правосудия, то и равенства по справедливости. А поскольку считается, что у него, если только он в самом деле правосуден, «больше» не бывает (он ведь не уделяет себе больше безусловного блага, за исключением того, что для него пропорционально; потому его труд на [пользу] другому, и недаром говорят, что правосудность — это «чужое благо», как и было ранее сказано[47]), постольку ему следует давать определенное вознаграждение, а именно уважение и почести; те же, кому это недостаточно, становятся тираннами.

Право господ и отцов[48] не то же, [что правосудие граждан], хотя и подобно ему; дело в том, что невозможна безусловная неправосудность по отношению к своему, а приобретение, [т. е. раб], и ребенок (покуда он не достиг определенного возраста и не отделился),— это как бы часть самого [владельца], себе же сознательно никто вредить не собирается. Именно поэтому в отношении самого себя не бывает неправосудности. Следовательно, здесь, [между рабом и господином, детьми и отцом], нет ни нарушения, ни соблюдения государственного права, ибо мы видим, что [последнее] основано на законе и бывает у тех, кому по природе

присуще иметь закон, а это те, кто поровну участвуют (hyparkhei isotēs) и в начальстве и в подчинении.

Поэтому право[судие] существует, скорее, в отношении к жене, а не к детям и приобретениям, [т. е. рабам]; это и есть семейное право, но и оно разнится от государственного.

(VII). Государственное право[судие] частью естественно, частью — узаконено; оно естественно, если повсюду имеет одинаковую силу и не зависит от признания и непризнания [его людьми]. Но если изначально не важно, так [поступать] или иначе, а тогда важно, когда это [уже] установлено,— например, что [пленника] выкупают за одну мину или что в жертву приносят одного козла, а не двух баранов,— то [перед нами] узаконенное [право]. Сюда же относятся законы, установленные для отдельных случаев (например, о жертве Брасиду [49]), а также все [частные вопросы], по которым, голосуя, принимают особые решения.

Иные считают узаконенными все [виды права], ибо природное неизменно и повсюду имеет ту же силу; так, например, и здесь, и в Персии огонь жжется; однако, как меняется то, что [считается] правосудным, видят [своими глазами]. В таком виде это [мнение] не[верно], но в известном смысле может быть [верно]. Для богов, во всяком случае, [изменчивость], видимо, совершенно исключена, а для нас хотя и возможно нечто [правое] от природы, все это, однако, изменчиво, и вместе с тем одно существует от природы, другое — не от природы. [50]

Какое [право] от природы, а какое по закону и уговору, если речь идет о том, что может быть и так, и иначе, и при условии, что и то и другое подвержено изменениям, также ясно; и для других вещей подходит такое же разграничение. В самом деле, от природы сильней правая рука, но все-таки всем можно стать с двумя правыми руками [51].

Те из правовых [установлений], что основаны на уговоре и взаимной выгоде, можно уподобить мерам; действительно, меры для вина и хлеба не везде равны: у скупщиков они больше, у [розничных] торговцев — меньше. Подобным образом и правовые [установления], не природные, а человеческие, не бывают повсюду тождественны, коль скоро и государственные устройства [не повсюду тождественны], между тем как лишь

одно [из них] повсюду является лучшим по природе[52].

Каждое [положение] права или закона есть как бы общее по отношению к частному, ибо поступки многообразны, а [положение] — как общее — всякий раз одно.

Разнятся же неправосудное дело (to adikēma) и [понятие] «неправосудное» (to adikon), правосудное дело (dikaiōma) и [понятие] «правосудное» (to dikaion). Неправосудное может быть по природе или по установлению, и, когда это осуществилось в поступке, тогда [перед нами] неправосудное дело, но прежде чем осуществилось — это еще не [дело], а [понятие] неправосудного[53]. Соответственно и с правосудным делом.

Общее понятие скорее называется [словом] «праводелание» (dikaiopragēma), а «правосудное дело» [обозначает] исправление неправосудного дела[54]. Впоследствии[55] надо будет внимательно рассмотреть каждое в отдельности: каковы виды [правосудного и неправосудного дела], сколько таких [дел] и с чем они могут быть связаны.

(VIII). Коль скоро [понятия] правосудного и неправосудного таковы, как мы сказали, человек поступает неправосудно и правосудно тогда, когда совершает поступки по своей воле, а когда он совершает их невольно, то ни правосудное, ни неправосудное не имеет места, разве только привходящим образом, т. е. он совершает поступки, которые, смотря по обстоятельствам, являются правосудными или неправосудными.

Определение неправосудного и правосудного дела зависит от его произвольности и непроизвольности, ибо, когда [неправосудное еще и] произвольно, оно осуждается, и тогда имеет место неправосудное дело, а следовательно, нечто будет «неправосудным», не будучи еще «неправосудным делом», а именно если не добавляется произвольность.

Произвольным я называю, как было сказано и прежде[56], какой-либо из зависящих от самого человека поступков, который он совершает сознательно и не по неведению о том, против кого, посредством чего и ⟨ради⟩ чего он это делает, например кого он бьет, чем и зачем, причем все это независимо от случайных обстоятельств и не подневольно (так, если кто-нибудь, взявши руку человека, ударит другого, то это будет не по воле [ударившего], ибо от него не зависит).

Может быть и так, что удар наносят отцу, зная, что это человек или кто-то из присутствующих, но что отец — и не ведая. Соответственно необходимо разграничение [самого] поступка и того, что относится в целом к его совершению.

Если поступок совершен в неведении или хотя и не в неведении, но независимо от самого человека или подневольно, это поступок непроизвольный. Многое ведь
1135b из того, что существует от природы, мы совершаем и испытываем, зная это, [но] ничто из этого не является ни произвольным, ни непроизвольным, как, например, старение или умирание.

И случайные обстоятельства также влияют на неправосудное и правосудное.

Если кто-нибудь отдает назад вверенное [ему имущество] против своей воли и из страха, то не следует говорить, ни что он поступает правосудно, ни что он осуществляет правосудие иначе, нежели случайным образом.

Точно так же, если человек не возвращает вверенное [ему имущество] вынужденно и против своей воли, следует говорить, что он нарушает правосудное и совершает неправосудное в силу случайных обстоятельств.

Одни произвольные поступки мы совершаем по сознательному выбору, а другие — не по выбору, ибо сознательно выбрано то, о чем предварительно принято решение, о чем же не принимают решений заранее, то не выбирают сознательно.

При взаимоотношениях в государстве вред может быть трояким. Поступки, [приносящие вред], обусловлены неведением, когда действуют против того, посредством того и того ради, [против кого, посредством чего и чего ради] не предполагали действовать; так, человек либо не [хотел] бросать, либо не в то, либо не тем, либо не затем, а вышло вопреки ожиданию, например думал не ранить, а уколоть, или не это [существо], или не этим [орудием].

Итак, если вред причинен вопреки расчету, то случилась неудача, а если не вопреки расчету, но без участия порочности, то совершен проступок (ибо проступок совершают, когда сам человек — источник вины, а неудача случается, когда источник вовне). Когда действуют сознательно, однако не приняв решения зара-

нее, то [перед нами] неправосудное дело; случается это между людьми из-за порыва ярости и из-за других страстей, вынужденные они или естественные. Причиняя этот вред и совершая такие проступки, люди поступают неправосудно, и имеют место неправосудные дела, но из-за этого люди все-таки в каком-то смысле не «неправосудные» [по складу] и не «подлые». Дело в том, что причиненный вред не обусловлен их испорченностью.

Когда же [человек причиняет вред] по сознательному выбору, он неправосудный [по своему складу] и испорченный. Суд поэтому правильно расценивает совершенное в порыве ярости как совершенное без умысла, ибо источником здесь является не тот, кто действует движимый порывом, а тот, кто разгневал.

Добавим к этому, что спорно здесь не «было или не было», а право [так действовать], ибо гнев бывает [обращен] на то, что кажется неправосудностью. Итак, спорно не то, что произошло (как в случае с обменом, при котором одна сторона с необходимостью порочна (mokhtēros), если только ее действия не объясняются забывчивостью); напротив, о [самом] предмете [стороны] согласны, а спорят о том, на чьей стороне право (кто злоумышляет, отнюдь не пребывает в неведении на этот счет), так что второй думает, что терпит неправосудие, а другой [так] не [думает] [57].

Значит, если человек по сознательному выбору, [т. е. преднамеренно], причинил вред, он поступает неправосудно и уже из-за таких [преднамеренных] неправосудных дел, когда нарушается пропорциональность или справедливое равенство, является неправосудным [по складу]. Соответственно и правосудным человек является тогда, когда правосудные дела он совершает по сознательному выбору, а о правосудном деле можно говорить, если поступают только по своей воле [58].

Из непроизвольных поступков одни вызывают сочувствие, другие нет. Проступки, совершенные не только в неведении, но и по неведению, вызывают сочувствие, а совершенные не по неведению, но в неведении из-за страсти, причем противоестественной и нечеловеческой, сочувствия не вызывают.

11 (IX). Может возникнуть вопрос: достаточно ли уже разграничены [понятия] «терпеть неправосудие»

и «поступать неправосудно»? Прежде всего, возможно ли то, что [так] странно выразил Еврипид:

— Я мать убил свою, мой короток рассказ.
— То воля вас двоих? или ее одной? [59]

В самом деле, возможно ли «терпеть неправосудие» (adikeisthai) воистину по своей воле, или [это] невозможно, но такое всегда непроизвольно; так же как всякий неправосудный поступок — это [поступок] произвольный? И [терпят неправосудие] всегда ли по своей воле или всегда против воли, или же в одних случаях имеет место одно, а в других другое?

То же самое относится и к [понятию] «терпеть правосудие» (dikaioysthai), так как совершение правосудного дела (dikaioprageiu) всегда произвольно, а потому вполне разумно полагать в обоих случаях сходное противопоставление, т. е. терпеть неправосудие и правосудие — это либо [действия] произвольные, либо непроизвольные. Однако даже применительно к «терпеть правосудие» было бы, пожалуй, нелепо [считать, что это] всякий раз произвольно: действительно, некоторые «терпят правосудие» не по своей воле [60].

Можно задать затем и следующий вопрос: всякий ли, кто испытал неправосудное (to adikon peponthōs), [необходимо] терпит от кого-то неправосудие, или же как с действием, так и с претерпеванием? В самом деле, и в том и в другом смысле, [и в действительном, и в страдательном], можно быть причастным правосудным [поступкам] случайно [61]. Ясно, что точно так обстоит дело и с неправосудными [поступками] (ta adika), ибо не одно и то же делать неправосудное (tadika prattein) и поступать неправосудно (adikein), так же как [не одно и то же] испытывать неправосудное (adika paskhein) и терпеть неправосудие (adikeisthai); это же справедливо и для [понятий] «совершать правосудные дела» (dikaioprageiu) и «терпеть правосудие» (dikaioysthai), потому что невозможно терпеть неправосудие, если нет того, кто поступает неправосудно, или терпеть правосудие, если нет того, кто делает правосудное дело.

Если же «поступать неправосудно» — значит вообще вредить кому-либо по своей воле [62], а «по своей воле» — значит, зная, кому, чем и как [причиняется вред], причем невоздержный вредит сам себе по своей

воле, то получится, что он по своей воле терпит неправосудие и что возможно, чтобы человек сам с собой поступал неправосудно (aytos haytou adikein). Этот вопрос — возможно ли самому с собой поступать непра- 1136b
восудно — один из вопросов, вызывающих затруднения. Добавим также, что от невоздержности человек может по своей воле терпеть вред от другого, [действующего] по своей воле, так что оказывается возможным терпеть неправосудие по своей воле.

Но может быть, определение неверно и к тому, что вред причиняют, зная, кому, чем и каким способом, нужно прибавить: «вопреки желанию»? Действительно, человек по своей воле терпит вред (blaptetai) и испытывает [что-то] неправосудное (tadika paskhei), но никто не терпит неправосудие (adikeitai) по своей воле, ибо никто [этого] не хочет, в том числе невоздержный; напротив, его поступки противоречат [его] желанию, потому что никто не желает того, о чем он не думает, что это добропорядочно, а невоздержный совершает такие поступки, какие, он думает, совершать не следует. Но тот, кто отдает свое собственное, подобно тому как Гомер говорит о Главке, давшем Диомеду

...доспех золотой свой за медный,
Во сто ценимый талантов ‹...› за стоящий девять,[63]

не терпит неправосудие, ведь от него зависит давать [или не давать], а терпеть [или не терпеть] неправосудие от него не зависит, но [для этого] должен быть в наличии тот, кто поступает неправосудно.

Итак, ясно, что «терпеть неправосудие» нельзя по своей воле.

12. Из [вопросов], выбранных нами[64], нужно [обсудить] еще два: кто поступает неправосудно, тот ли, кто уделяет [кому-то часть], большую, чем тому по достоинству, или тот, кто такую [часть] имеет; а также можно ли поступать неправосудно с самим собой?

В самом деле, если возможно первое положение, т. е. неправосудно поступает распределяющий, а не тот, кто имеет больше, [чем следует], тогда если кто-либо уделяет другому больше, чем себе, сознательно и по своей воле, то он сам с собою поступает неправосудно; принято считать, что именно это делают умеренные люди, потому что добрый склонен [брать] меньше.

Но может быть, и это не так просто? Ведь может случиться, что он имеет свою корысть в другом благе, скажем в славе или в безусловно прекрасном. Кроме того, [вопрос] решается ссылкой на определение [понятия] «поступать неправосудно», ибо [поступающий так] ничего не испытывает вопреки своему желанию и, значит, по крайней мере в силу этого [обстоятельства], не терпит неправосудие, а если [ему что-то] и [причиняется], то всего-навсего вред.

Очевидно также, что неправосудно поступать может распределяющий, но не всегда [так поступает] тот, кто имеет больше, ибо не тот поступает неправосудно, у кого в наличии неправосудная [доля], а тот, у кого есть воля делать [свою долю неправосудной]. Это и есть источник поступка, который заключен в распределителе, но не в получателе.

Далее, поскольку «делать» имеет много смыслов, можно сказать, будто убивают неодушевленные предметы, и рука, и слуга по приказу [хозяина], но они не поступают неправосудно, хотя и делают неправосудные вещи [65].

Кроме того, если в неведении [тех или иных обстоятельств] человек [кого-то] осудил, он не поступает неправосудно с точки зрения узаконенного правосудия и суд его не неправосудный, но в каком-то ином смысле этот человек все же неправосудный, ибо законное правосудие и первичное — разные вещи [66]. Если же судил
1137a неправосудно, зная [это], то и сам поступает своекорыстно, ища благодарности или добиваясь мести. А потому, кто, имея такую цель, вынес судебное решение неправосудно, тот своекорыстен, подобно тому, кто принял участие в [самом] неправосудном деле; действительно, присудив спорное поле, он тоже получил — не поле, [правда], а деньги.

13. Люди уверены, что от них зависит поступать [или не поступать] неправосудно, а потому [думают], что легко быть правосудным. Но это не так, ибо легко и в их власти сойтись с женой соседа, поколотить того, кто поблизости, и дать взятку, но делать [даже] это, имея соответствующий склад [души], и не легко и не зависит от них.

Соответственно и в том, чтобы познать, что такое правосудные вещи и что — неправосудные, как они ду-

мают, нет ничего мудреного, потому что, о чем говорят законы, сообразить не трудно, но это [еще] не правосудное, разве что привходящим образом[67]; [только] поступки, совершаемые определенным образом, и [доли], уделяемые определенным образом, [могут быть] правосудны, а потому знать это — труд больший, чем [знать, что полезно] для здоровья, так как даже в этом случае легко знать, [что полезны] и мед, и вино, и морозник, и прижигание, и вскрытие, но [знать], как нужно применить [это] к здоровью, для кого и когда, столь же большой труд, как и быть врачом.

По той же самой причине люди думают, что правосудному ничуть не менее свойственно поступать неправосудно, так как правосудный человек ничуть не хуже, но даже лучше смог бы совершать любой из такого рода поступков, т. е. сойтись с [чужой] женой и поколотить [кого-нибудь]; а мужественный мог бы бросить щит и, обратившись [спиной к врагу], бежать куда глаза глядят. Между тем «трусить» и «поступать неправосудно» не значит (если не считать случайных совпадений) [просто] делать это, но значит делать это, имея соответствующий склад [души], подобно тому как врачевание или лечение состоит не в том, чтобы резать или не резать, давать или не давать лекарство, но в определенном качестве [этих действий].

Правосудие существует для тех, кто причастны к безусловным благам, но имеют в них избыток или недостаток, ибо для иных невозможен избыток этих благ, как, вероятно, для богов, а для других, неизлечимо порочных, нет даже самой малой частицы блага, чтобы была им на пользу, но все во вред; для третьих же [блага полезны] до известной степени; вот почему правосудие имеет дело с людьми.

14(X). Следующее, о чем надо сказать,— это доброта (epieikeia) и добро (to epieikes), [а именно сказать], как доброта относится к правосудности, а добро — к праву[68].

Если тщательно взвесить, окажется, что [эти вещи] не являются тождественными во всех отношениях, но и не различны по роду. Причем иногда мы хвалим «добро» и «доброго мужа», так что при похвале переносно [употребляем «добрый»] и для других [добро- 1137b
детелей, кроме правосудности], вместо [слова] «добро-

детельный», чтобы показать, что быть добрее лучше; а иногда, если следовать смыслу слова (tōi logōi akoloythein), кажется странным, если добро похвально, хотя это нечто помимо права. В самом деле, либо право, либо добро не есть нечто добропорядочное[69], коль скоро это разное, либо, если и то и другое добропорядочно, то [правосудное и доброе] тождественны. Из-за этих [рассуждений], вероятно, и возникает затруднение в связи с [понятием] добра, но все они в каком-то смысле правильны и самим себе нисколько не противоречат. Дело в том, что «добро», будучи лучше какого-то [вида] права, есть [все-таки] «правое», а не лучше права как некий другой род. Следовательно, право и добро тождественны, и при том, что и то и другое добропорядочно, добро выше.

Затруднение создает то, что хотя добро есть право, однако право не в силу закона, а [в качестве] исправления законного правосудия. Причина этого в том, что всякий закон [составлен] для общего [случая], но о некоторых вещах невозможно сказать верно в общем [виде]. Поэтому в тех случаях, когда необходимо сказать в общем виде, но нельзя [сделать это] правильно, закон охватывает то, что [имеет место] по преимуществу, вполне сознавая [возможную] погрешность. И тем не менее закон правилен, ибо погрешность [заложена] не в законе и не в законодателе, а в природе предмета, ибо именно такова материя поступков (hylē tōn praktōn). Так что, когда закон составлен для общего случая, а произошло [нечто] подсудное ему, но вне общего случая, тогда поступать правильно значит: там, где у законодателя, составившего закон без оговорок, пропуск или погрешность, поправить упущение, которое признал бы даже сам законодатель, окажись он тут, а если бы знал заранее, то внес бы [эту поправку] в законодательство[70].

Посему [добро] и есть право и лучше любого, но не безусловного права, [а точнее], оно лучше [права] с погрешностью, причина которой — его безусловность. И сама природа доброго — это поправка к закону в том, в чем из-за его всеобщности имеется упущение.

Здесь причина тому, что не все подчиняется закону, так как относительно иных вещей нельзя установить закона, а, следовательно, нужно особое решение голосованием.

Для неопределенного и правило (kanōn) неопределенно; подобно тому как в лесбосском зодчестве лекало (kanōn) из свинца[71], ведь оно изгибается по очертаниям камня и не остается [неизменным] правилом, так и особое решение голосованием [меняется] в зависимости от предмета.

Итак, ясно, что́ есть «добро», и почему оно правосудно, и какого [вида] правосудия оно лучше. Понятно из этого также, кто такой добрый человек, ибо, кто способен сознательно избрать [добро] и осуществлять это в поступках, кто не [требует] точного [соблюдения 1138a своего] права в ущерб [другим], но, несмотря на поддержку закона, склонен [брать] меньше, тот и добр, и этот [душевный] склад — доброта, представляющая собою вид правосудности и не являющаяся каким-то отличным от нее [душевным] складом.

15(XI). Возможно ли поступать с самим собой неправосудно — ясно из сказанного выше. А именно: одна часть правосудного — это то, что установлено законом в согласии со всей добродетелью; так, закон не приказывает убивать самого себя, а что он не приказывает, [то] воспрещает[72].

Далее, когда человек вопреки закону причиняет вред, к тому же не в ответ на вред, [ему причиненный], и по своей воле, он поступает неправосудно, а [самоубийца поступает] по своей воле, потому что он знает, кому [вредит] и чем. И еще: кто в гневе поражает себя по своей воле, совершает это вопреки верному суждению, закон же этого не разрешает. Следовательно, [такой человек] поступает неправосудно. Но с кем? Может быть, с государством, а не с самим собой? В самом деле, он страдает по своей воле, а никто не терпит неправосудие по своей воле. Вот почему государство даже налагает взыскание на самоубийцу и своего рода бесчестие преследует его как человека, который неправосудно поступил по отношению к государству[73].

Далее, в той мере, в какой поступающий неправосудно лишь неправосуден и не дурен в целом, ему невозможно поступать неправосудно с самим собой (это иной довод по сравнению с предыдущим; действительно, неправосудный в каком-то определенном отношении подл в таком же частном смысле, как, скажем, трус, а не как обладатель [всей] подлости целиком, а значит,

и поступает неправосудно он не в меру такой [подлости]). В самом деле, иначе одного и того же [человека — самого себя] — можно было бы одновременно и обделить и наделить одним и тем же, а это невозможно; напротив, правосудие и неправосудие необходимо существуют между [двумя или] несколькими [лицами].

Кроме того, [неправосудный поступок] предполагает произвольность, сознательный выбор и первый шаг, так как не считается, что неправосудно поступают, делая в ответ то же самое, из-за чего пострадали, между тем как тот, кто [поступает неправосудно] с самим собой, одновременно [одно и то же] испытывает и делает.

Кроме того, [наконец], получится, что, [поступая с собой неправосудно, человек] терпит неправосудие по своей воле.

И в конце концов, никто не поступает неправосудно без того, чтобы совершить частное неправосудное дело, но никто не может блудить со своей [женой], вломиться в собственный дом, украсть свое [имущество].

В целом [вопрос о] неправосудном поступке по отношению к самому себе разрешается благодаря определению, [которое мы дали понятию] «по своей воле терпеть неправосудие» [74].

Очевидно, что и то и другое дурно — и терпеть неправосудие, и поступать неправосудно, ведь одно означает иметь меньше, а другое — [иметь] ⟨больше середины...⟩, она же подобна здоровью во врачебном [искусстве], закалке — в гимнастическом.

Поступать неправосудно, однако, хуже, ибо если такие поступки достойны осуждения и причастны порочности, — причем либо полной и безусловной порочности, либо близкой к тому (ведь не все, что произвольно [и неправосудно], сопряжено с неправосудностью [как складом]), — то «терпеть неправосудие» не причастно к порочности и неправосудности.

Итак, само по себе терпеть неправосудие менее дур-
1138b но, но при [известном] стечении обстоятельств ничто не мешает этому быть бо́льшим злом. Впрочем, искусству [или науке] до этого нет дела. Так, воспаление легких [врачевание] называет болезнью более [опасной], чем ушиб, и все-таки при стечении обстоятельств последний может оказаться иной раз [опаснее], если

случится так, что [человек], упавший от удара и получивший ушиб, захвачен врагами или погиб.

В переносном смысле, или пользуясь сравнением, [можно сказать], что право может существовать не в отношении к самому себе, но в отношениях частей [души], причем не всякое право, а «господское» и «семейное». Ведь в этих рассуждениях [75] было проведено различие между частью души, наделенной суждением и лишенной суждения; имея в виду [обе] эти части, и думают, что существует неправосудность в отношении к себе самому, ибо между этими частями может быть [так, что] они испытывают нечто вопреки собственным стремлениям (orexeis), и потому у этих [частей души] своего рода право в отношениях друг к другу подобно [правовым отношениям] начальника и подчиненного.

Итак, будем считать, что правосудность и другие [нравственные добродетели] мы, таким образом, разобрали.

КНИГА ШЕСТАЯ (Z)

1138 b 18 1 (I). Поскольку ранее мы сказали, что следует избирать середину, а не избыток и недостаток, а середина такова, как определяет верное суждение, то давайте в этом разберемся[1].

Итак, для всех вышеупомянутых складов [души], как и для прочего, существует определенная «цель», с оглядкой на которую обладающий суждением натягивает и ослабляет [струны][2]; и для обладания серединой в чем бы то ни было существует известная граница (horos), которая, как мы утверждаем, помещается между избытком и недостатком, будучи согласована с верным суждением.

Такое высказывание истинно, но отнюдь не прозрачно, ибо и для других занятий, для которых существует наука, истинно высказывание, что утруждаться и прохлаждаться нужно не слишком много и не слишком мало, а [соблюдая] середину, т. е. так, как [велит] верное суждение; но, обладая только этим [знанием], человек не знал бы ничего больше, например [он не знал бы], какие [лекарства] нужны для тела, если бы сказал: «те, которые предписывает врачебное искусство, и тот, кто им обладает». Вот почему нужно, чтобы применительно к складам души тоже не только было высказано нечто истинное, но и было бы точно определено: что́ есть верное суждение и какова [определяющая] его граница[3].

1139a 2. Разделив добродетели души, мы утверждали, что одни относятся к нраву, а другие к мысли[4]. Мы уже разобрали нравственные добродетели, об остальных будем говорить — прежде сказав о душе — следующим способом.

Ранее уже было сказано, что существуют две части души: наделенная суждением и лишенная его[5]; теперь

нужно таким же образом предпринять разделение в той, что обладает суждением. Предположим, что частей, наделенных суждением, тоже две: одна — та, с помощью которой мы созерцаем такие сущности, чьи начала не могут быть инакими, [т. е. меняться]; другая — та, с помощью которой [понимаем] те, [чьи начала] могут [быть и такими, и инакими]. Дело в том, что для вещей разного рода существуют разного рода части души, предназначенные для каждой отдельной вещи по самой своей природе, коль скоро познание возможно здесь в соответствии с каким-то подобием и сродством [этих частей души и предметов познания] [6]. Пусть тогда одна часть называется научной, а другая рассчитывающей (to logistikon), ибо принимать решения (boyleyesthai) и рассчитывать (logidzesthai) — это одно и то же, причем никто не принимает решений о том, что не может быть иначе. Следовательно, рассчитывающая часть — это [только] какая-то одна часть [части], наделенной суждением [7].

Нужно теперь рассмотреть, каков наилучший склад для той и для другой части души, ибо для той и для другой именно он является добродетелью, а добродетель проявляется в свойственном ей деле.

(II). Есть три [силы] души, главные для поступка и для истины: чувство, ум (noys), стремление (orexis) [8]. Из них чувство не является началом какого бы то ни было поступка; это ясно потому, что чувство имеют и звери, но они не причастны к поступку. Далее, что для мысли утверждение и отрицание, то для стремления преследование и бегство. Таким образом, если нравственная добродетель — это устои, которые избираются нами сознательно (hexis proairetikē), а сознательный выбор — это стремление, при котором принимают решения (orexis boyleytikē), то суждение должно быть поэтому истинным, а стремление правильным, коль скоро и сознательный выбор добропорядочен и [суждение] утверждает то же, что преследует стремление [9].

Итак, мысль и истина, о которых идет речь, имеют дело с поступками (praktikē), а для созерцательной (theōretikē) мысли, не предполагающей ни поступков, ни созидания-творчества (poiētikē), добро (to ey) и зло (to kakōs) — это соответственно истина и ложь; ибо это — дело всего мыслящего, дело же части, пред-

полагающей поступки и мыслительной,— истина, которая согласуется с правильным стремлением.

Начало, [источник], поступка — сознательный выбор, но как движущая причина, а не как целевая, [в то время как источник] сознательного выбора — стремление и суждение, имеющее что-то целью. Вот почему сознательный выбор невозможен ни помимо ума и мысли, ни помимо [нравственных] устоев; в самом деле, благополучие [как получение блага] в поступках (eypraxia), так же как его противоположность, не существует в поступке помимо мысли и нрава [10]. Однако сама мысль ничего не приводит в движение, [это делает только мысль], предполагающая какую-то цель, т. е. поступок, ибо у этой [мысли] под началом находится творческая [мысль] [11]. Дело в том, что всякий, кто творит, творит ради чего-то и творчество (to poiēton) — это не безотносительная цель, но чья-то [цель] и относительная. Между тем свершение поступка (to prakton) — [цель безотносительная], а именно: благо-получение в поступке (eypraxia) само есть цель, стремление же направлено к цели. Именно поэтому сознательный выбор — это стремящийся ум, [т. е. ум, движимый стремлением], или же осмысленное стремление, [т. е. стремление, движимое мыслью], а именно такое начало есть человек [12].

Предметом сознательного выбора (proaireton) не может быть нечто в прошлом; так, никто не собирается (proaireitai) разрушить Илион, ибо о прошедшем не принимают решений, [их принимают только] о будущем и о том, что может быть, а прошедшее не может стать не бывшим, и потому прав Агафон:

Ведь только одного и богу не дано:
Не бывшим сделать то, что было сделано. [13]

Таким образом, дело обеих умственных частей души [14] — истина. А это значит, что для обеих частей добродетелями являются те склады [души], благодаря которым та и другая [часть] достигнет истины наиболее полно.

3(III). Итак, снова начнем наше рассуждение об этих [душевных складах] от начала. Допустим, что душа достигает истины, утверждая и отрицая благодаря пяти [вещам], а именно: искусству, науке, рассуди-

тельности, мудрости, уму (поскольку в предположениях и мнениях можно обмануться, [мы их не учитываем]).[15]

Что такое наука — если нужно давать точные определения, а не следовать за внешним сходством,— ясно из следующего. Мы все предполагаем, что известное нам по науке не может быть и таким и инаким; а о том, что может быть и так и иначе, когда оно вне [нашего] созерцания, мы уже не знаем, существует оно или нет. Таким образом, то, что составляет предмет научного знания (to epistēton), существует с необходимостью, а значит, вечно, ибо все существующее с безусловной необходимостью вечно, вечное же не возникает и не уничтожается.[16]

Далее, считается, что всякой науке нас обучают (didaktē), а предмет науки — это предмет усвоения (mathēton). Как мы утверждали и в «Аналитиках»[17], всякое обучение, исходя из уже познанного, [прибегает] в одном случае к наведению, в другом — к умозаключению, [т. е. силлогизму]. При этом наведение — это [исходный] принцип, и [он ведет] к общему, а силлогизм исходит из общего. Следовательно, существуют принципы, [т. е. посылки], из которых выводится силлогизм и которые не могут быть получены силлогистически, а значит, их получают наведением.

Итак, научность (epistēmē) — это доказывающий, [аподиктический], склад (сюда надо добавить и другие уточнения, данные в «Аналитиках»), ибо человек обладает научным знанием, когда он в каком-то смысле обладает верой и принципы ему известны[18]. Если же [принципы известны ему] не больше вывода, он будет обладать наукой только привходящим образом[19].

(IV). Таким образом мы дадим здесь определение науке[20].

4. В том, что может быть так и иначе, одно относится к творчеству, другое к поступкам, а творчество (poiēsis) и поступки (praxis) — это разные вещи (в этом мы доверяемся сочинениям для широкого круга)[21]. Следовательно, и предполагающий поступки склад, причастный суждению, отличается от причастного суждению склада, предполагающего творчество. Поэтому они друг в друге не содержатся, ибо ни поступок не есть творчество, ни творчество — поступок.

Поскольку, скажем, зодчество — некое искусство, а значит, и разновидность соответствующего причастного суждению склада [души], предполагающего творчество, [поскольку, далее], не существует ни такого искусства, которое не было бы причастным суждению и предполагающим творчество складом [души], ни подобного склада, который не был бы искусством [как искусностью], постольку искусство и склад [души], причастный истинному суждению и предполагающий творчество,— это, по-видимому, одно и то же. Всякое искусство имеет дело с возникновением, и быть искусным — значит разуметь (theōrein), как возникает нечто из вещей, могущих быть и не быть и чье начало в творце, а не в творимом. Искусство ведь не относится ни к тому, что существует или возникает с необходимостью, ни к тому, что существует или возникает естественно, ибо [все] это имеет начало [своего существования и возникновения] в себе самом. А поскольку творчество и поступки — вещи разные, искусство с необходимостью относится к творчеству, а не к поступкам. Случай и искусство, между тем, в каком-то смысле имеют дело с одним и тем же; по слову Агафона:

Искусству случай мил, искусство — случаю.[22]

Таким образом, как уже было сказано, искусство [и искусность] — это некий причастный истинному суждению склад [души], предполагающий творчество, а неискусность в противоположность ему есть склад [души], предполагающий творчество, но причастный ложному суждению, причем [и то и другое] имеет дело с вещами, которые могут быть и такими и инакими.

5(V). О рассудительности (phronēsis) мы тогда составим понятие, когда уразумеем, кого мы называем рассудительными[23]. Рассудительным кажется тот, кто способен принимать верные решения в связи с благом и пользой для него самого, однако не в частностях — например, что́ [полезно] для здоровья, для крепости тела,— но в целом: какие [вещи являются благами] для хорошей жизни. Подтверждается это тем, что мы говорим о рассудительных в каком-то отношении, когда люди сумели хорошо рассчитать, что нужно для достижения известной добропорядочной цели, [для достижения которой] не существует искусства[24]. Следова-

тельно, кто способен принимать [разумные] решения, тот и рассудителен в общем смысле слова. Между тем никто не принимает решений ни о том, что не может быть иным, ни о том, что ему невозможно осуществить. Следовательно, коль скоро наука связана с доказательством, а для того, чьи принципы могут быть и такими и инакими, доказательство невозможно (ибо все может быть и иначе) и, наконец, невозможно принимать ре- 1140b шения о существующем с необходимостью, то рассудительность не будет ни наукой, ни искусством: наукой не будет, потому что поступать можно и так и иначе, а искусством не будет, потому что поступок и творчество различаются по роду. А значит, ей остается быть истинным причастным суждению складом [души], предполагающим поступки, касающиеся блага и зла для человека. Цель творчества отлична от него [самого], а цель поступка, видимо, нет, ибо здесь целью является само благо-получение в поступке. Оттого мы и считаем рассудительным Перикла и ему подобных, что они способны разуметь, в чем их собственное благо и в чем благо человека; такие качества мы приписываем тем, что управляет хозяйством или государством.

Вот оттого мы зовем и благоразумие его именем, что полагаем его блюстителем рассудительности, а блюдет оно такое представление [о собственном и человеческом благе][25]. Ведь не всякое представление уничтожается (diaphtheirei) или извращается удовольствием и страданием (скажем, [представление о том, что] сумма углов треугольника равна или не равна сумме двух прямых углов); [это происходит только с представлениями], которые связаны с поступками. Дело в том, что принципы поступков — это то, ради чего они совершаются, но для того, кто из-за удовольствия или страдания развращен (tōi diephtharmenōi), принцип немедленно теряет очевидность, как и то, что всякий выбор и поступок надо делать ради этого принципа и из-за него. Действительно, порочность уничтожает (phthartikē) [именно] принцип.

Итак, рассудительностью необходимо является [душевный] склад, причастный суждению, истинный и предполагающий поступки, касающиеся человеческих благ.

Но, однако, если для искусства существует добродетель, то для рассудительности нет[26]. К тому же в

искусстве предпочтение отдается тому, кто ошибается по своей воле[27], но в том, что касается рассудительности, [такой человек] хуже [ошибающегося непроизвольно], точно так же как в случае с добродетелями. Ясно поэтому, что [рассудительность сама] есть некая добродетель и не есть искусство, [или искусность]. Поскольку существуют две части души, обладающие суждением, рассудительность, видимо, будет добродетелью одной из них, а именно той, что производит мнения, ибо и мнение, и рассудительность имеют дело с тем, что может быть и так и иначе[28]. Но рассудительность — это тем не менее не только [душевный] склад, причастный суждению; а подтверждение этому в том, что такой склад [души — навык —] можно забыть, а рассудительность нет.

6 (VI). Поскольку наука — это представление (hypolēpsis) общего и существующего с необходимостью, а доказательство (ta apodeikta) и всякое иное знание исходит из принципов, ибо наука следует [рас]суждению (meta logoy), постольку принцип предмета научного знания (toy epistētoy) не относится ни [к ведению] науки, ни [тем более] — искусства и рассудительности. Действительно, предмет научного знания — [это нечто] доказываемое (to apodeikton), а [искусство и рассудительность] имеют дело с тем, что может быть и так и иначе. Даже мудрость не для этих первопринципов, потому что мудрецу свойственно в некоторых случаях пользоваться доказательствами. Если же то, благодаря чему мы достигаем истины и никогда не обманываемся относительно вещей, не могущих быть такими и инакими или даже могущих, это наука, рассудительность, мудрость и ум и ни одна из трех [способностей] (под тремя я имею в виду рассудительность, науку и мудрость) не может [приниматься в расчет в этом случае], остается [сделать вывод], что для [перво]принципов существует ум.[29]

7 (VII). Мудрость в искусствах мы признаем за теми, кто безупречно точен в [своем] искусстве; так, например, Фидия мы признаем мудрым камнерезом, а Поликлета — мудрым ваятелем статуй, подразумевая под мудростью, конечно, не что иное, как добродетель, [т. е. совершенство], искусства[30]. Однако мы

уверены, что существуют некие мудрецы в общем смысле, а не в частном и ни в каком другом, как Гомер говорит в «Маргите»:

> Боги не дали ему землекопа и пахаря мудрость,
> Да и другой никакой.[31]

Итак, ясно, что мудрость — это самая точная из наук. А значит, должно быть так, что мудрец не только знает [следствия] из принципов, но и обладает истинным [знанием самих] принципов (peri tas arkhas alētheyein).

Мудрость, следовательно, будет умом и наукой, словно бы заглавной наукой о том, что всего ценнее. Было бы нелепо думать, будто либо наука о государстве, либо рассудительность — самая важная [наука], поскольку человек не есть высшее из всего в мире. Далее, если «здоровое» и «благое» для людей и рыб различно, но «белое» и «прямое» всегда одно и то же, то и мудрым все бы признали одно и то же, а «рассудительным» разное. Действительно, рассудительным назовут того, кто отлично разбирается в том или ином деле, ⟨касающемся [его] самого⟩, и предоставят это на его усмотрение[32]. Вот почему даже иных зверей признают «рассудительными», а именно тех, у кого, видимо, есть способность предчувствия того, что касается их собственного существования. Так что ясно, что мудрость и искусство управлять государством не будут тождественны, ибо если скажут, что [умение разбираться] в собственной выгоде есть мудрость, то много окажется мудростей, потому что не существует одного [умения] для [определения] блага всех живых существ совокупно, но для каждого — свое, коль скоро и врачебное искусство тоже не едино для всего существующего.

А если [сказать], что человек лучше [всех] прочих живых существ, то это ничего не меняет, ибо даже человека много божественнее по природе другие вещи, взять хотя бы наиболее зримое — [звезды], из которых состоит небо (kosmos)[33].

Из сказанного, таким образом, ясно, что мудрость — это и научное знание, и постижение умом вещей по природе наиболее ценных. Вот почему Анаксагора и Фалеса и им подобных признают мудрыми, а рассудительными нет, так как видно, что своя собственная польза им неведома, и признают, что знают они [пред-

меты] совершенные, достойные удивления, сложные и божественные, однако бесполезные, потому что человеческое благо они не исследуют.

8. Рассудительность же связана с человеческими делами и с тем, о чем можно принимать решение; мы утверждаем, что дело рассудительного — это, прежде всего, разумно принимать решения (to ey boyleyesthai), а решения не принимают ни о вещах, которым невозможно быть и такими и инакими, ни о тех, что не имеют известной цели, причем эта цель есть благо, осуществимое в поступке. А безусловно способный к разумным решениям (eyboylos) тот, кто благодаря расчету (kata ton logismon) умеет добиться высшего из осуществимых в поступках блага для человека.

И не только с общим имеет дело рассудительность, но ей следует быть осведомленной в частных [вопросах], потому что она направлена на поступки, а поступок связан с частными [обстоятельствами]. Вот почему некоторые, не будучи знатоками [общих вопросов], в каждом отдельном случае поступают лучше иных знатоков [общих правил] и вообще опытны в других вещах [34]. Так, если, зная, что постное мясо хорошо переваривается и полезно для здоровья, не знать, какое [мясо бывает] постным, здоровья не добиться, и скорее добьется [здоровья] тот, кто знает, что ⟨постное и⟩ полезное для здоровья [мясо] птиц.

Итак, рассудительность направлена на поступки, следовательно, [чтобы быть рассудительным], нужно обладать [знанием] и того и другого [— и частного, и общего] или даже в большей степени [знанием частных вопросов]. Однако и в этом случае имеется своего рода управляющее (arkhitektonikē) [знание, или искусство, т. е. политика]. И государственное [искусство], и рассудительность — это один и тот же склад, хотя эти понятия и не тождественны [35].

(VIII). Рассудительность в делах государства (politikē phronēsis) [бывает двух видов]: одна как управляющая представляет собою законодательную [науку], другая как имеющая дело с частными [вопросами] носит общее название государственной науки, причем она предполагает поступки и принимание решений, ибо что решено голосованием [народного собрания] как последняя данность (to eskhaton) осуществляется

в поступках. Поэтому только об этих людях говорят, что они занимаются государственными делами, так как они действуют подобно ремесленникам.[36]

Вместе с тем, согласно общему мнению, рассудительностью по преимуществу является та, что связана с самим человеком, причем с одним; она тоже носит общее имя «рассудительность». А из тех [рассудительностей, что направлены не на самого ее обладателя,] одна хозяйственная, другая законодательная, третья государственная, причем последняя подразделяется на рассудительность в принимании решений и в судопроизводстве.

9. Итак, знание [блага] для себя будет одним из видов познания, но он весьма отличается от прочих[37].
И согласно общему мнению, рассудителен знаток соб- 1142
ственного блага, который им и занимается; что же до государственных мужей, то они лезут в чужие дела. Потому Еврипид и говорит:

Я рассудительный? да я бы мог без суеты
И вместе с многими причисленный к полку
И долю равную иметь.
Но те, кто лучше, дело есть кому везде...[38]

Люди ведь преследуют свое собственное благо и уверены, что это и надо делать. Исходя из такого мнения, и пришли [к убеждению], что эти, [занятые своим благом люди], рассудительные, хотя собственное благо, вероятно, не может существовать независимо от хозяйства и устройства государства. Более того, неясно и подлежит рассмотрению, как нужно вести свое собственное хозяйство.

Сказанное[39] подтверждается также и тем, что молодые люди становятся геометрами и математиками и мудрыми в подобных предметах, но, по всей видимости, не бывают рассудительными. Причина этому в том, что рассудительность проявляется в частных случаях, с которыми знакомятся на опыте, а молодой человек не бывает опытен, ибо опытность дается за долгий срок. Впрочем, можно рассмотреть и такой [вопрос]: почему, в самом деле, ребенок может стать математиком, но мудрым природоведом не может. Может быть, дело в том, что [предмет математики] существует отвлеченно, а начала [предметов философии-мудрости и физики] постигаются из опыта? И юноши не имеют веры

[в начала философии и физики], но только говорят [с чужих слов], а в чем суть [начал в математике], им совершенно ясно? А кроме того, решение может быть принято ошибочно либо с точки зрения общего, либо с точки зрения частного, ведь [можно ошибаться], как полагая, что плоха всякая вода с примесями, так и считая, что в данном случае она их содержит.

Что рассудительность не есть наука, [теперь] ясно, ведь она, как было сказано, имеет дело с последней данностью, потому что таково то, что осуществляется в поступке. Рассудительность, таким образом, противоположна уму, ибо ум имеет дело с [предельно общими] определениями, для которых невозможно суждение, [или обоснование], а рассудительность, напротив,— с последней данностью, для [постижения] которой существует не наука, а чувство, однако чувство не собственных [предметов чувственного восприятия], а такое, благодаря которому ⟨в математике⟩ мы чувствуем, что последнее [ограничение плоскости ломаной линией] — это треугольник, ибо здесь и придется остановиться. Но [хотя] по сравнению с рассудительностью это в большей степени чувство, оно представляет собою все-таки особый вид [чувства].[40]

10. Поиски (to dzētein) отличаются от принимания решений (to boyleyesthai), потому что принимание решения — это один из видов поисков. Что касается разумности в решениях (eyboylia), то надо понять, в чем ее суть, является ли она своего рода знанием, [или наукой], мнением, наитием, или это нечто другого рода.[41]

Конечно, это не знание, ведь не исследуют то, что
1142b знают, а разумность в решениях — это разновидность принимания решения, и тот, кто принимает решение, занимается поисками и расчетом. Но это, конечно, и не наитие, ибо наитие [обходится] без [рас]суждения и [является] внезапно, между тем как решение принимают в течение долгого времени; и пословица гласит: решенью скоро выполняться, приниматься медленно[42]. Наконец, и проницательность отличается от разумности в решениях, ибо проницательность — это своего рода наитие[43].

И конечно, разумность в решениях не совпадает с мнением. Но поскольку тот, кто плохо принимает

решения, ошибается, а кто разумно — [поступает] правильно, ясно, что разумность в решениях — это разновидность правильности, однако правильности не науки и не мнения, потому что правильность для науки не существует (ибо не существует и ошибочность), а для мнения правильность — [это] истинность, [а не разумность], и вместе с тем все, о чем имеется мнение, уже определено, [а решение принимают о неопределенном]. Однако разумность в решениях не чужда и рассуждению. Остается, стало быть, правильность мысли, ибо мысль — это еще не утверждение [44]. Ведь и мнение — это не поиски (dzētēsis), но уже некое утверждение, а кто принимает решение — разумно он это делает или плохо,— нечто ищет и рассчитывает. Разумность в решениях — это разновидность правильности в решениях, поэтому сначала надо исследовать, чтó такое принимание решения и к чему оно относится.

Поскольку «правильность» (orthŏtēs) [говорят] во многих смыслах, ясно, что правильность в решениях — это еще не вся правильность. Действительно, невоздержный и дурной человек достигнет поставленной цели по расчету (ek toy logismoy), а следовательно, будет человеком, который принял решение правильно, но приобрел великое зло. Считается, однако, что разумно принять решение — это своего рода благо, потому что такая правильность решения означает разумность в решениях [45], которая умеет достигать блага. Однако благо можно получить и при ложном умозаключении, [т. е. силлогизме], а именно: получить, чтó должно сделать, но способом, каким не должно, [потому что] ложен средний член силлогизма. Следовательно, такая правильность, в силу которой находят то, что нужно, но все же не тем способом, каким должно, не есть разумность в решениях. Кроме того, один находит, [что нужно], долго обдумывая решение, а другой [решает] быстро. Значит, правильность в этом смысле тоже не является разумностью в решениях, а является ею правильность с точки зрения выгоды, так же как с точки зрения цели, средств и срока.

Наконец, решение может быть разумным безотносительно и относительно определенной цели. И конечно, безотносительно разумное решение правильно для безотносительной цели, а решение, разумное в какомто определенном отношении,— для относительной це-

ли. Поскольку же принимать разумные решения свойственно рассудительным, разумность в решениях будет правильностью с точки зрения средств, нужных (to kata to sympheron) для достижения той или иной цели, рассудительность относительно которых и есть истинное представление.

11 (X). Соображение и сообразительность[46], в силу 1143a которых мы зовем людей соображающими и сообразительными, не тождественны науке или мнению в целом (ибо тогда все были бы соображающими) и не являются какой-либо одной из частных наук, как, скажем, врачебная [наука], связанная со здоровьем, или геометрия, связанная с величинами. Соображение ведь не относится ни к вечно сущему, ни к неизменному, ни к чему бы то ни было, находящемуся в становлении[47], но к тому, о чем можно задаться вопросом и принять решение. А потому, будучи связано с тем же, с чем связана рассудительность, соображение не тождественно рассудительности. Рассудительность предписывает, ведь ее цель [указать], что следует делать и чего не следует, а соображение способно только судить. Соображение и сообразительность (synesis kai eysynesia) [по сути] одно и то же, так же как соображающие и сообразительные (synetoi kai eysynetoi).

Соображение не состоит ни в обладании рассудительностью, ни в приобретении оной, но подобно тому, как применительно к научному знанию усваивать означает соображать, так применительно к мнению соображать означает судить о том, в чем [сведущ] рассудительный, когда говорит об этом другой человек, причем судить хорошо, потому что «сообразительно» (ey) и «хорошо» (kalōs) одно и то же[48].

Отсюда и происходит слово «соображение» и соответственно «сообразительные», а именно от соображения при усвоении знаний, ибо часто мы говорим «соображать» вместо «усваивать».

(XI). Так называемая совесть, которая позволяет называть людей совестящимися и имеющими совесть, — это правильный суд доброго человека. Это подтверждается [вот чем]: доброго мы считаем особенно совестливым, а иметь совестливость в иных вещах — это свойство доброты.

Совестливость же — это умеющая судить совесть

доброго человека, причем судить правильно, а правилен [этот суд], когда исходит от истинно [доброго человека] [49].

12. Разумеется, все эти склады имеют одну и ту же направленность, ведь мы применяем понятия «совесть», «соображение», «рассудительность» и «ум» к одним и тем же людям и говорим, что они имеют совесть и уже наделены умом и что они рассудительные и соображающие [50].

Дело в том, что все эти способности существуют для последних данностей (ta eskhata) и частных случаев (ta kath hekaston). И если человек способен судить о том, с чем имеет дело рассудительность, то он соображающий, ⟨добросовестный⟩, или совестящийся, ибо доброта — общее свойство вообще всех добродетельных людей в их отношении к другому.

К частным же случаям и последним данностям относится вообще все, что осуществляется в поступках, ведь нужно, чтобы и рассудительный их знал; и соображение вместе с совестью тоже существует для поступков, а они представляют собою последнюю данность. И ум тоже имеет дело с последними данностями, [но последними] в обе стороны, ибо и для первых определений и для последних данностей существует ум (а не суждение), и если при доказательствах ум имеет дело с неизменными и первыми определениями, то в том, что касается поступков,— с последней данностью, т. е. с допускающим изменения и со второй посылкой; эти [последние, или вторые посылки],— начала в смысле целевой причины, потому что к общему [приходят] от частного; следовательно, нужно обладать чувством этих [частных, последних данностей], а оно-то и есть ум [51].

Поэтому считается, что данные [способности] — природные, и если никто не бывает мудр от природы, то совесть, соображение и ум имеют от природы. Это подтверждается нашей уверенностью в том, что эти способности появляются с возрастом и определенный возраст обладает умом[-разумом] и совестью, как если бы причиной была природа. ⟨Вот почему ум — это начало и конец, [или, принцип и цель]: доказательства исходят из [начал] и направлены [на последнюю данность]⟩ [52].

Поэтому недоказательным утверждениям и мнениям опытных и старших ⟨или рассудительных⟩ [53] внимать следует не меньше, чем доказательствам. В самом деле, благодаря тому что опыт дал им «око» [54], они видят [все] правильно.

Таким образом, сказано, что такое рассудительность и мудрость, к чему та и другая может относиться и что то и другое является добродетелью разных частей души.

13 (XII). Можно задать вопрос: зачем они нужны? Мудрость ведь не учит (oyden theōrei), отчего человек будет счастлив, ибо ничто становящееся не есть ее предмет, рассудительность же занимается этим. Но какая в ней надобность, коль скоро предмет рассудительности — правосудное, прекрасное и добродетельное применительно к человеку, а это и есть поступки, какие свойственны добродетельному мужу? Причем благодаря [одному только] знанию того, что [правосудно, добродетельно и прекрасно], мы ничуть не способнее к осуществлению такого в поступках (поскольку добродетели суть склады [души]), точно так как не [становятся здоровее и закаленнее], зная, что такое «здоровое» и «закалка» (если только понимать под [здоровым и закалкой] не то, что создает [такое состояние], а то, что при таком состоянии-складе имеет место); действительно, обладая [наукой] врачевания или гимнастики, мы ничуть не более способны к соответствующим поступкам [55].

Если же надо говорить, что рассудительный существует не ради этих [знаний], но ради возникновения [добродетельных устоев], то [людям уже] добропорядочным [рассудительный] совершенно бесполезен, более того, и тем, кто не обладает [добродетелью],— тоже, ибо не будет различия, сами ли [они] обладают [добродетелью] или слушаются тех, кто ею обладает; и пожалуй, достаточно, если [мы будем поступать] так, как со здоровьем: желая быть здоровыми, мы все же не изучаем врачевания.

Далее, нелепым кажется, если, будучи ниже мудрости, рассудительность окажется главнее: она ведь начальствует как творческая способность и отдает приказания для частных случаев [56].

Об этом-то и следует говорить, а пока мы только поставили вопросы.

1144a Итак, прежде всего надо сказать, что эти добродетели с необходимостью являются предметом выбора как таковые уже потому, что каждая из них — это добродетель соответствующей части души, даже если ни та, ни другая добродетель ничего не производит. Но при всем этом они нечто производят, однако не так, как [искусство] врачевания — здоровье, а как здоровье — [здоровую жизнь]; и в таком же смысле мудрость создает счастье, потому что, будучи частью добродетели в целом, она делает человека счастливым от обладания добродетелью и от деятельного ее проявления (tōi energein)[57].

И далее: назначение [человека] выполняется благодаря рассудительности и нравственной добродетели; ведь добродетель делает правильной цель, а рассудительность [делает правильными] средства для ее достижения. Но для четвертой, т. е. способной к питанию, части души[58] нет такой добродетели, потому что от этой части не зависит свершение или не свершение поступка. Что же касается утверждения, что от рассудительности мы ничуть не делаемся способнее совершать нравственно прекрасные и правосудные поступки, то тут нужно начать несколько более издалека и вот что принять за начало[59].

Если, как мы говорим, некоторые, совершая правосудные поступки, еще не являются правосудными [по устоям] (например, те, кто делают, что приказывают законы, или против воли, по неведению, или по другой какой [причине], но не ради самих правосудных поступков, хотя бы они совершали при этом поступки должные и те, что подобают добропорядочному), то кажется возможным, чтобы, имея определенный склад, человек поступал в каждом отдельном случае так, чтобы быть добродетельным, т. е. быть таким человеком, чьи поступки обусловлены сознательным выбором и совершаются ради самих этих поступков.

Итак, правильным сознательный выбор делает добродетель, но не к добродетели, а к другой способности относится то, что естественно делать, чтобы осуществить [избранное].

Если мы намереваемся изучить [это], нужно дать некоторые пояснения.

Существует способность под названием «изобретательность» (deinotēs); свойство ее состоит в способности делать то, что направлено к предложенной цели, и достигать ее. Поэтому, если цель прекрасна, такая способность похвальна, а если дурна, то это изворотливость (panoyrgia), недаром даже рассудительных мы называем изобретательными и изворотливыми. Но рассудительность не является этой способностью, однако и без этой способности она не существует. И [добродетельным] складом, [т. е. рассудительностью, изобретательность] становится при наличии того «ока души» [и] при условии добродетели[60], что и было сказано, да и ясно. Действительно, силлогизмы, имеющие своим предметом поступки, включают исходный принцип: «поскольку такая-то цель и есть наилучшее...» (причем безразлично, что именно, ибо при рассуждении это может быть что угодно), но, что́ есть [наилучшее], никому, кроме добродетельного, не видно, так как испорченность сбивает с толку, заставляя обманываться насчет исходных принципов поступков[61]. Таким образом
1144b ясно, что быть рассудительным, не будучи добродетельным, невозможно.

(XIII). Теперь нужно снова рассмотреть добродетель, так как в случае с добродетелью имеет место такое же соотношение, как между рассудительностью и изобретательностью[62]: с одной стороны, это не одно и то же, а с другой — [нечто] подобное; так и природная (physikē) добродетель соотносится с добродетелью в собственном смысле слова (kyria). Действительно, всем кажется, что каждая [черта] нрава дана в каком-то смысле от природы, ведь и правосудными, и благоразумными, и мужественными, и так далее [в каком-то смысле] мы бываем прямо с рождения[63], однако мы исследуем некое иное «добродетельное», [или «благо»], в собственном смысле слова, и такие [добродетели] даны иным способом [нежели от природы]. В самом деле, и детям, и зверям даны природные [склады], но без руководства ума они оказываются вредными. Это же, наверное, видно при таком сравнении: как сильное тело, двигаясь вслепую, сильно ушибается, потому что лишено зрения, так и в данном случае [возможен вред]. Когда же человек обрел ум[64], он отличается по поступкам [от неразумных детей и зверей]; и [только] тогда склад [души], хотя он и подобен [природной

добродетели], будет добродетелью в собственном смысле слова.

Следовательно, подобно тому как у производящей мнения части души (to doxastikon) есть два вида [добродетели]: изобретательность и рассудительность, так и у нравственной ее части тоже два вида: одна добродетель природная и другая — в собственном смысле слова, а из них та, что добродетель в собственном смысле, возникает [и развивается] при участии рассудительности.

Именно поэтому некоторые утверждают, что все добродетели — это [разновидности] рассудительности, и Сократ, исследуя добродетель, в одном был прав, а в другом заблуждался, а именно: он заблуждался, думая, что все добродетели — это [виды] рассудительности, и правильно считал, что добродетель невозможна без рассудительности [65]. Вот тому подтверждение: и ныне все [философы] при определении добродетели, сказавши, что это склад [души] и с чем он имеет дело, прибавляют: «согласный с верным суждением», а верное суждение согласуется с рассудительностью [66]. Значит, по-видимому, все так или иначе догадываются, что именно такой склад есть добродетель — склад, согласный с рассудительностью. Но нужно сделать еще один шаг. Дело в том, что добродетель — это не только склад [души], согласный с верным суждением (kata ton orthon logon), но и склад, причастный ему (meta toy orthoy logoy), а рассудительность — это и есть верное суждение о соответствующих вещах [67]. Таким образом, если Сократ думал, что добродетели — это [верные] суждения (logoi) (потому что, [по его мнению], все они представляют собою знания), то мы считаем, что они лишь причастны [верному] суждению.

Итак, ясно из сказанного, что невозможно ни быть собственно добродетельным без рассудительности, ни быть рассудительным без нравственной добродетели. И тогда можно опровергнуть довод (logos), с помощью которого было бы диалектически обосновано, что добродетели существуют отдельно друг от друга. [Довод такой]: один и тот же человек не бывает от природы исключительно предрасположен ко всем добродетелям сразу, а значит, [в любой данный миг] одну он уже обрел, а другую еще нет. Но возможно это [лишь] при природных добродетелях, а при тех, при коих человек

1145a определяется как добродетельный безотносительно, это невозможно. Ведь при наличии рассудительности, хотя это [только] одна [из добродетелей], все [нравственные добродетели] окажутся в наличии[68].

Очевидно, что, даже если бы рассудительность не была направлена на поступки, в ней все-таки была бы нужда, потому что она является добродетелью одной из частей души[69] и потому, что как без рассудительности, так и без добродетели сознательный выбор не будет правильным, ибо вторая создает цель, а первая позволяет совершать поступки, ведущие к цели.

Но рассудительность все же не главнее мудрости и лучшей части души, так же как врачевание не главнее здоровья, ибо рассудительность не пользуется мудростью, но только следит, чтобы мудрость возникала [и развивалась]. А потому предписания рассудительности — это предписания ради мудрости, но не ей [самой]. Добавим к этому: сказать, [что рассудительность главенствует над мудростью],— это все равно что сказать, будто наука о государстве начальствует над богами, так как она предписывает все, что имеет отношение к государству[70].

КНИГА СЕДЬМАЯ (Н)

1 (I). А теперь, исходя из другого принципа [1], надо сказать, что существует три вида такого, чего избегают в нравах: порок, невоздержность, зверство (kakia, akrasia, thēriotēs). Что противоположно первому и второму, ясно, ибо одно мы зовем добродетелью, а другое — воздержностью, зверству же более всего подобает противопоставить ту добродетель, что превыше нас, — как бы героическую и божественную (так и Гомер сочинил слова Приама о Гекторе, что он-де был весьма добродетелен:

Так, не смертного мужа казался он сыном, но бога!). [2]

Так что, если, как говорится, при избытке добродетели из людей становятся богами [3], то, очевидно, именно такой склад [души] противоположен зверскому, и, как зверю не свойственны ни порочность, ни добродетель, так не свойственны они и богу, но [у него] есть нечто, ценимое выше добродетели, а у [зверя] — некий род [нрава], отличный от порочности.

Но как человек редко бывает «божественным» (сравним это с обычным обращением лаконцев: когда они кем-то восхищены чрезвычайно, они говорят «божеский муж» [4]), так редко встречается среди людей и звероподобный, причем главным образом среди варваров, да еще рождаются такими из-за болезней и уродств; и мы клеймим этим [словом] тех между людьми, кто от порочности преступает [всякую] меру.

Но об этой наклонности нам надо будет упомянуть позже, а о порочности было рассказано ранее, [теперь же] надо сказать о невоздержности, изнеженности (malakia) и избалованности, (tryphē), с одной стороны, и о воздержности — с другой. Дело в том, что ни тот, ни другой склад [души] нельзя представлять ни 1145b тождественным соответственно с добродетелью или испорченностью, ни отличным по роду [5]. Как и в других

случаях, [нам] нужно изложить, что́ людям кажется, и, разобрав сначала спорные вопросы, показать таким образом по возможности все заслуживающие внимания мнения (ta endoxa) об этих страстях, а если не [все], то большую их часть и самые главные, ибо, когда сложности будут разрешены и мнения, заслуживающие внимания, отобраны, тогда, видимо, и [предмет] показан достаточно.

2. Принято считать, что воздержность (egkrateia) и выдержанность (karteria) относятся к числу вещей добропорядочных и достойных похвал, а невоздержность и изнеженность — к числу дурных и осуждаемых и «воздержный» — это то же, что «придерживающийся расчета» (emmenetikos tōi logismōi), а «невоздержный» — «отступающий от расчета» (ekstatikos toy logismoy)[6]. И если невоздержный, зная, что [поступает] дурно, тем не менее поступает [так] под влиянием страсти, то воздержный, зная, что [его] влечения дурны, не следует им благодаря [рас]суждению (dia ton logon). И с одной стороны, благоразумного признают воздержным и выдержанным, а с другой — по мнению одних, [воздержный и выдержанный] благоразумен во всех отношениях, а по мнению других — не во всех; и если одни смешивают распущенного с невоздержным и невоздержного с распущенным, то другие их различают[7]. О рассудительном же иногда говорят, что он невоздержным быть не может, иногда — что иные, будучи рассудительными и одновременно изобретательными, невоздержны. И наконец, говорят о невоздержных в порыве ярости, [в жажде] почестей и наживы.

Вот что, стало быть, говорится обычно.

3(II)[8]. Пожалуй, возникнет вопрос, как [можно], имея правильные представления, вести невоздержную [жизнь]. По этому поводу некоторые говорят, что «знающий» (epistamenos) не способен быть [невоздержным], ведь нелепо, по мысли Сократа, если, несмотря на имеющиеся у человека знания (epistēmēs enoysēs), верх [в нем] одерживает нечто иное и таскает [его за собою], как раба. Сократ ведь вообще отстаивал разумность (logos) так, словно невоздержности не существует: никто, дескать, не поступает вопреки тому, что представляется наилучшим, а [если

поступает, то] только по неведению[9]. В таком виде это учение явно противоречит очевидности, и надо исследовать [вопрос] о страсти: если она [бывает] по неведению, то что это за неведение такое [?] Ведь понятно, что ведущий невоздержную [жизнь] все же не думает [так жить], прежде чем оказался охвачен страстью.

Некоторые в одном соглашаются с [Сократом], а в другом нет, а именно: соглашаются, что ничего нет выше знания; но что никто не поступает вопреки тому, что показалось наилучшим, не соглашаются. И потому они утверждают, что невоздержный одержим (krateisthai) удовольствиями как имеющий не знание, а только мнение. А если это в самом деле только мнение и не [точное] знание и если удовольствию и страсти противодействует не четкое представление, 1146a
а смутное, как у нерешительных, то можно посочувствовать тому, кто не придерживается (mē menein) этих [мнений и представлений] перед лицом сильных влечений[10]. Но испорченным не сочувствуют, так же как всему прочему, что достойно осуждения.

Тогда рассудительность, может быть, противостоит [влечению]? Ведь она в нас — самое сильное[11]. Но [такое предположение] нелепо: ибо тогда один и тот же человек будет одновременно рассудительным и невоздержным, между тем никто, пожалуй, не станет утверждать, что рассудительному свойственно по собственной воле совершать самые дурные поступки. Кроме того, прежде уже было показано[12], что рассудительный как имеющий дело с последними данностями есть [человек] поступков (praktikos), обладающий и другими добродетелями.

Далее, если быть воздержным — значит иметь сильные и дурные влечения, то ни благоразумный не будет воздержным, ни воздержный — благоразумным, потому что благоразумному не свойственно иметь ни чрезмерных, ни дурных влечений; а если влечения полезны, склад [души], который препятствует следовать им,— дурной склад; таким образом, не всякая воздержность оказывается чем-то добропорядочным. Но если влечения слабые и не дурные, [в воздержности] нет ничего впечатляющего, а если они дурные, но слабые, то — ничего великого.

Далее, если воздержность заставляет держаться всякого мнения, в том числе ложного, она дурна. А если невоздержность состоит в отступлении от всякого мнения, то будет [существовать] некая добропорядочная невоздержность, как, например, у Софоклова Неоптолема в «Филоктете»: ведь он заслуживает похвалы за то, что не держался того, в чем его убедил Одиссей, так как лгать было мучительно [13].

Кроме того, трудный вопрос ставит софистическое рассуждение. Действительно, из-за того, что софисты хотят заставить принять парадоксы, чтобы, когда это удастся, [вызвать удивление] своей изобретательностью,— из-за этого полученный силлогизм и являет собой неразрешимую трудность. В самом деле, мысль связана, когда из-за неудовлетворенности выводом держаться его не хочет, а идти дальше не может, потому что не способна опровергнуть [это] рассуждение.

При одном [софистическом] рассуждении выходит, что безрассудство (aphrosynē) вкупе с невоздержностью есть добродетель. Действительно, от невоздержности человек совершает поступки, противоположные [его собственным] представлениям, а [от безрассудства] ему представляется, что добродетельные [поступки] порочны и совершать их не следует, и, значит, он будет совершать поступки добродетельные, а не порочные.

Далее, кто доставляет себе удовольствия и преследует их по убеждению и сознательному выбору, тот покажется, должно быть, лучшим в сравнении с тем, кто так поступает не по расчету, а от невоздержности, ведь его легче исцелить, потому что можно переубедить. К невоздержному же относится пословица, в которой говорится: «Когда водой подавишься, чем запивать?»,
1146b потому что если бы человек совершал поступки по убеждению, то, будучи переубежден, он перестал бы так поступать, в данном же случае убежденный ⟨в одном⟩ он, тем не менее, поступает по-другому.

И наконец, если невоздержность и воздержность могут относиться ко всему, кто же тогда будет невоздержным во всех отношениях, [т. е. в безусловном смысле слова] (haplōs)? В самом деле, никто не наделен всеми [видами] невоздержности в совокупности, а между тем мы говорим, что некоторые безусловно невоздержны.

4. Таковы, стало быть, определенные [логические] затруднения, которые тут возникают. Одни из них надо отбросить, а другие сохранить, ибо разрешение [логического] затруднения — это обнаружение [истины].

(III). Прежде всего, конечно, надо рассмотреть, сознательно (eidōs) или нет [поступает невоздержный], и если сознательно, то в каком смысле; затем, в каких вещах следует полагать человека невоздержным и воздержным, т. е. в любых ли удовольствиях и страданиях или [только] в известных, [строго] определенных вещах, а кроме того, одно ли и то же быть воздержным и выдержанным, или это разные вещи? Соответственно надо рассмотреть и другие [вопросы], которые тесно связаны с настоящим исследованием (theōria) [14].

Начало нашего рассмотрения (skepsis) — [вопрос о том], различаются ли воздержный и невоздержный по тому, с чем они имеют дело, или по тому, как они к этому относятся, иными словами, является ли человек невоздержным только потому, что невоздержен в отношении совершенно определенных вещей, или не поэтому, а по тому, как он к ним относится, или же и не по этому [тоже], но в силу того и другого вместе. Следующий вопрос: ко всему ли относится невоздержность и воздержность или нет? Дело ведь в том, что невоздержный в безусловном смысле слова невоздержен не во всем, но как раз в том, в чем невоздержен распущенный; однако и не от того он невоздержен, что просто имеет дело с этими вещами, [т. е. не в безусловном смысле слова] (ибо тогда невоздержность была бы тождественна распущенности), но от того, что имеет с ними дело вполне определенным образом. Ведь если распущенного толкает сознательный выбор, так как он считает, что нужно всегда преследовать непосредственное удовольствие, то невоздержный так не думает, но преследует [все-таки то же самое].

5. Для нашего рассуждения не важно, что невоздержную жизнь ведут вопреки истинному мнению, а не вопреки знанию, ведь некоторые из тех, у кого есть мнения, не сомневаются, а, напротив, думают, что их знания точны. Поэтому, если [скажут, что те], кто имеют лишь мнения, из-за слабой уверенности скорее, нежели те, у кого [твердые] знания, поступают во-

преки своим представлениям [о должном], то окажется, что никакой разницы между знанием и мнением нет. В самом деле, иные ничуть не менее уверены в том, о чем имеют мнение, нежели в том, о чем имеют знание. Гераклит ясно это показывает [15].

Но поскольку мы говорим «знать» в двух смыслах: «знает» говорят и о том, кто, обладая знанием, не применяет его, и о том, кто применяет (khrōmenos),— различие окажется между поступками вопреки должному у обладателя знания, который его не применяет, и обладателя знания, который его применяет (theōrōn), именно это последнее нелепо, а не [то, что так поступают] без применения [знания] [16].

1147a Далее, коль скоро посылки бывают двух видов [17], ничто не мешает, имея обе, поступать вопреки знанию, а именно применять знание общей посылки, а частной нет; между тем поступки — это частные случаи. Более того, может быть различие и внутри [знания] общего, ибо оно может относиться к самому [действующему лицу], а может к предмету, например, [знание], что «всякому человеку полезно сухое», [предполагает и знание], что сам я — человек или что такое-то качество — сухость. Однако, имеет ли данная вещь данное качество, человек либо не знает, либо не употребляет [свое знание] в дело. При том и другом способе [знать] разница будет столь громадной, что не покажется странным, если [человек ошибается], обладая знанием только в одном из смыслов; удивительно, если [он это делает], обладая им иначе [18].

Кроме того, людям дано также обладать знанием способом иным по сравнению с только что названным. Действительно, в обладании (to ekhein) [знанием] без применения мы видим уже совсем другое обладание (hexis), так что в каком-то смысле человек знанием обладает, а в каком-то не обладает, как, скажем, спящий, одержимый и пьяный [19]. Однако именно таково состояние (hoytō diatithentai) людей, охваченных страстями. Ведь порывы ярости, любовные влечения и некоторые [другие] из таких [страстей] весьма заметно влияют на тело, а у некоторых вызывают даже помешательство. Ясно поэтому, что необходимо сказать: невоздержные имеют склад (ekhein), сходный с [состоянием] этих людей. Если высказывают суждение, исходящее из знания, это отнюдь не значит, что им

обладают, ведь и охваченные страстями проводят доказательства и произносят стихи Эмпедокла; начинающие ученики даже строят рассуждения без запинки, но еще и без всякого знания, ибо со знаниями нужно срастись, а это требует времени. Так что высказывания людей, ведущих невоздержную жизнь, нужно представлять себе подобными речам лицедеев.

И наконец, на причину невоздержности можно посмотреть еще и с точки зрения естествознания[20] Одно мнение, [т. е. посылка], касается общего, другое — частного, где, как известно, решает чувство. Когда же из этих двух [посылок] сложилось одно [мнение], то при [теоретической посылке] необходимо, чтобы душа высказала заключение, а при [посылках], связанных с действием (poiētikai),— чтобы тут же осуществила его в поступке. Например, если «надо отведывать все сладкое», а вот это — как один какой-то из частных [случаев] — сладкое, то, имея возможность и не имея препятствий, необходимо тотчас осуществлять соответствующий поступок. Итак, когда в нас присутствует общая посылка, запрещающая отведывать сладкое, и [общая] посылка, что «все сладкое доставляет удовольствие», и [если перед] нами нечто сладкое (а это последнее и оказывается действенным), то, окажись у нас влечение [к удовольствиям], тогда одно говорит, что этого надо избегать, но влечение ведет за собою, ибо каждая из частей души способна привести [нас] в движение. Таким образом, выходит, что невоздержную жизнь ведут, в каком-то смысле рассуждая и 1147b имея мнение, которое само по себе не противоречит (разве только по случайности) верному суждению, ибо противоречит ему влечение, а не мнение[21]. Так что и по этой причине тоже звери не невоздержны, так как не имеют общих представлений, но только образы (phantasia) и память об отдельных [предметах].

Как устраняется неведение и к невоздержному возвращается его знание, объясняет то же самое учение, которое [истолковывает состояние] опьяненного и спящего, и для состояния (pathos) [невоздержности] оно не является особенным; слушать это [учение] надо у природоведов (physiologoi).

Поскольку же конечная посылка [умозаключения] — это и мнение о воспринимаемом чувствами, и [сила],

в чьей власти находятся поступки, а одержимый страстью либо не знает этой посылки, либо знает, но так, что это знание, как было сказано, означает не знание, а только повторение слов, так же как пьяный [бормочет стихи] Эмпедокла; поскольку [далее] последний член силлогизма не имеет обобщающего смысла и, по-видимому, не является в отличие от обобщения, [т. е. обобщающего члена], научным (epistēmonikon), то, похоже, получается как раз то, что хотел доказать Сократ[22]. Дело в том, что страсть не возникает в присутствии знания, которое считается научным в собственном смысле слова (kyriōs epistēmē), и это знание не увлекается силою страсти; страсть возникает, когда в нас присутствует [только] чувственное знание.

Итак, пусть достаточно сказано о том, сознательно или несознательно и в каком смысле сознательно можно вести невоздержную жизнь.

6 (IV). Вслед за этим надо сказать о том, существует ли невоздержный во всех отношениях [и в безусловном смысле слова], или же все [невоздержные невоздержны только] частично, и если [невоздержный во всех отношениях] существует, то с чем он имеет дело.

Ясно между тем, что воздержные и выдержанные, так же как невоздержные и изнеженные, проявляются в отношении к удовольствиям и страданиям[23]. Коль скоро из того, что доставляет удовольствие, одно — вещи необходимые, а другое само по себе заслуживает избрания, но допускает нарушение меры, причем необходимое относится к телу (под этим я имею в виду то, что связано с пищей и любовной потребностью, и подобные телесные [надобности], с которыми мы соотнесли распущенность и благоразумие), а что является не необходимым, заслуживает избрания само по себе (я имею в виду, например, победу, почет, богатство и тому подобные блага и удовольствия), — [коль скоро все это так], тогда тех, кто [в вещах, достойных избрания], вопреки заключенному в них самих верному суждению нарушают меру, мы не называем невоздержными во всех отношениях, но уточняем: «невоздержные в отношении к имуществу», или «к наживе», или «к почестям», или «в порыве ярости», но не [говорим] без уточнений, потому что эти люди отличаются от [невоздержных в необходимых вещах] и

называются невоздержными в силу сходства. (Сравним это с победителем Олимпийских игр по имени *Человек.* В самом деле, в случае с ним общее понятие «человек» 1148a мало отличалось от собственного имени, но все же отличалось.[24]) И вот подтверждение: невоздержность [в общем смысле] осуждают не только как недомыслие, но и как известную порочность или в общем, или в частном смысле, [тогда как] никого [из невоздержных] в других отношениях так, [т. е. как порочных], не [осуждают].

Из тех, кто имеет дело с телесными усладами (в связи с ними мы говорим о благоразумном и распущенном), тот, кто не по сознательному выбору, но вопреки и ему, и мысли, ищет чрезмерных удовольствий и избегает страданий, голода, жажды, жары и холода и всего, что бывает от осязания и вкуса, именуется невоздержным без уточнений (дескать, в таком-то отношении, например в гневе), а просто вообще невоздержным. Подтверждение такое: изнеженным считают за отношение к этим [удовольствиям и неудовольствиям], но не за отношение к одному из тех, [не телесных удовольствий]. И по этой причине мы почти отождествляем невоздержного и распущенного, так же как воздержного и благоразумного (но никого из тех [других] [25]), потому что они имеют дело с одними и теми же (в известном смысле) удовольствиями и страданиями. Но хотя [распущенный и невоздержный] проявляются в отношении к одному и тому же, они это делают не одинаково, а один по сознательному выбору, другой нет.

Вот почему мы, скорее, назовем распущенным того, кто, не испытывая влечения или испытывая его слабо, преследует чрезмерные удовольствия и избегает [даже] умеренных страданий, нежели назовем так того, кто делает это по сильному влечению[26]. Что же в самом деле натворит первый, появись в нем к тому же юношески [страстное] влечение и сильное страдание из-за нужды в необходимых вещах?

Однако среди влечений и удовольствий существуют такие, что по роду относятся к вещам прекрасным и доброкачественным (ибо, согласно делению, произведенному ранее[27], среди вещей, доставляющих удовольствие, иные по природе достойны избрания, другие им противоположны, третьи находятся посредине), напри-

мер имущество и прибыль, победа и почет. По поводу всего — и этих вещей, и лежащих посредине — людей осуждают не за то, что они испытывают их воздействие, питают к ним влечение и любовь, но за то, ка́к они это делают, а именно за то, что нарушают меру. Вот почему осуждаются и те, кто вопреки [верному] суждению либо воздерживаются от чего-то прекрасного по природе и благого, либо [вопреки суждению] преследуют это, как, например, те, кто больше, чем нужно, хлопочут о почете или о детях и родителях, ибо хотя это тоже относится к благам и, кто хлопочет об этом, заслуживает похвалы, однако и тут бывает своего рода чрезмерность (если, скажем, как Ниоба, спорить с богами или относиться к отцу, как Са-
1148b тир, прозванный отцелюбом, так как считали, что он ведет себя слишком глупо[28]); ввиду сказанного в этом [все-таки] нет никакой порочности, потому что сам по себе каждый такой предмет влечения относится к вещам по [своей] природе достойным избрания, а дурными и такими, которых избегают, являются излишества в этом. Соответственно нет и невоздержности, коль скоро невоздержность не только нечто избегаемое — это еще и одна из тех вещей, которые осуждаются — и все-таки в силу сходства страсти мы даже здесь говорим о невоздержности, уточняя в каждом отдельном случае, в чем невоздержность, так же как «плохой врач» и «плохой лицедей» мы говорим о человеке, которого не назвали бы «плохим» (kakos) безотносительно. И вот как здесь мы не [обходимся без уточнения], потому что каждая из этих [«порочностей»] означает не собственно порочность (kakia), но подобна ей по соответствию[29], так, очевидно, и в случае с невоздержностью и воздержностью нужно подразумевать (hypolēpteon) только ту невоздержность и ту воздержность, что имеют отношение к тому же, что благоразумие и распущенность. А в связи с яростью мы употребляем эти слова только из-за сходства [страсти], и потому говорим «невоздержный», уточняя: «в порывах ярости», так же как: «в често[любии]», «в наживе».

(V). Если некоторые вещи доставляют удовольствие по природе в разных смыслах: одни — в безусловном, другие — в зависимости от рода животных и людей, а [некоторые доставляют его не по природе], но

одно — в силу уродств, другое — в силу привычек, третье — по испорченности естества, [или природы], то и для каждого из названных случаев тоже можно обнаружить наиболее близкие им склады [души]. Последние же я называю звероподобными складами, например: существо женского пола, о котором рассказывают, что оно, взрезав беременных, пожирает детей; или тех, кто наслаждаются (как рассказывают о некоторых из дикарей, живущих у Понта) сырым или человеческим мясом; или тех, кто одалживают друг другу детей для праздничной трапезы; или то, что рассказывают о Фалариде [30].

Это склады звероподобные, другие возникают вследствие болезней (причем у некоторых от помешательства, как, например, у человека, принесшего в жертву и съевшего свою мать, или у раба, съевшего печень товарища по рабству), и, наконец, бывают [состояния] как бы болезненные или от [дурных] привычек, как, например, привычка выдергивать волосы и грызть ногти, а также уголь и землю, добавим к этому любовные наслаждения с мужчинами. Ведь у одних это бывает от природы, у других — от привычки, как, например, у тех, кто с детства терпел насилие. Тех, у кого причиной [известного склада] является природа, никто, пожалуй, не назовет невоздержным, как, например, женщин за то, что в половом соединении не они обладают, а ими, [как и невоздержным владеет влечение] [31]; соответственно обстоит дело и с теми, кто находится в болезненном состоянии из-за привычки.

Итак, каждое из этих состояний, подобно зверству, 1149a
находится за пределами порочности.

Если состояние таково, то уметь держаться или быть одержимым (kratein ē krateisthai) не означает [воздержности и соответственно] невоздержности в общем смысле, но [невоздержность только] в силу [внешнего] сходства, подобно тому как человека, чье состояние в порыве ярости имеет вид этой страсти, не следует называть невоздержным.

Ведь всякая чрезмерность и в безрассудстве, и в трусости, и в распущенности, и в злобности либо звероподобная, либо болезненная. А именно, если человек по природе таков, что всего боится, даже если мышь зашуршит, он труслив звероподобной трусостью, а если испугался куницы, то от болезненного [страха

именно перед этим зверем]. Что до безрассудных, то одни из них, будучи от природы неспособны рассчитывать (alogistoi) и живя только чувством, звероподобны (как, например, некоторые племена далеких варваров), а другие из-за болезней (например, эпилепсии и помешательства) имеют болезненный [склад души].

Можно обладать одним из этих [свойств, складов, или качеств], только временно, но не быть им одержимым [всегда]; я имею в виду возможность того, что некий Фаларид сдержится, испытывая влечение пожрать ребенка или насладиться нелепой любовью[32]. А можно и быть одержимым, а не только иметь [склонность]. Словом, подобно тому, как испорченность, когда она соответствует [природе] человека, определяется как испорченность в безусловном смысле, а когда она с уточнениями «звероподобная» или болезненная, как безусловная не определяется, подобно этому, очевидно, что одна невоздержность может быть зверской, другая болезненной, но невоздержность в безусловном, [или общем], смысле соответствует именно человеческой распущенности.

7. Ясно, таким образом, что невоздержность и воздержность касаются только того, чего касаются распущенность и благоразумие, и что разным видам этого соответствуют разные виды невоздержности, называемые так переносно и не в безусловном смысле.

(VI). Давайте уясним себе (theōrēsōmen), что невоздержность в порыве ярости (peri toy thymoy) менее позорна, нежели невоздержность во влечениях[33]. Ведь похоже, что порыв в какой-то мере слушает [голос] суждения, [т. е. разума], но недослышит, как торопливая прислуга, что выбегает вон, не дослушав, что говорят, а потом, исполняя поручение, допускает промах, и как псы, что начинают лаять, едва послышится шорох, не рассмотрев, не свой ли. Вот так и порыв из-за горячности и поспешности его природы бросается мстить, уловив что-то, но не услышав приказа. В самом деле, [рас]суждение или воображение (phantasia) объяснило ему, что его оскорбляют или что им пренебрегают, и он, словно бы придя к заключению, что в таком случае надо наступать, тут же начинает злиться. А влечение, едва только [рас]суждение или чувство скажут, что [нечто] доставляет удо-

вольствие, бросается к усладам, так что порыв в каком-то смысле следует за суждением, а влечение нет. А значит, оно позорнее, ведь кто невоздержен в порыве ярости, как-то подчиняется суждению, а тот другой — влечению, а не суждению. 1149b

Кроме того, следование естественным стремлениям вызывает больше сочувствия, раз уж больше его вызывает следование даже влечениям, если они общи всем, и в той мере, в какой они общи. Порыв ярости и злость более естественны, чем влечения к излишествам и вещам, не являющимся необходимыми. [Вспомним], например, [сына], который, защищаясь [в деле] о побоях, нанесенных отцу, сказал: «Ведь и он [бил] своего [отца], и тот — своего»,— и, указав на [собственного] ребенка: «И этот [побьет] меня, когда возмужает,— так уж у нас в роду»; и [отца], которого сын волок [за собою] и который приказал ему остановиться в дверях, потому что и он сам доволакивал де [своего] отца до этого места[34].

Кроме того, чем больше злого умысла, тем больше неправосудности. А между тем ни порывистый, ни порыв не способны злоумышлять — они действуют открыто. Зато влечение — словно Афродита, о которой говорят: «рожденная на Кипре козподейка» — и о [ее] «узорчатом поясе» Гомер:

[... в нем заключались]
Льстивые речи, не раз уловлявшие ум и разумных.[35]

Так что если эта невоздержность влечений действительно более неправосудна и позорна, чем та, что сказывается в порыве ярости, то именно она есть невоздержность в безусловном смысле слова и в каком-то смысле порочность.

Далее, никто не ведет себя нагло (hybridzei), при этом страдая; а действуя в гневе, всякий испытывает страдание, тогда как наглец (hybridzōn), напротив, действует с удовольствием[36].

Итак, если больше неправосудности в том, на что гневаться наиболее правосудно, то и в невоздержности из-за влечения [больше неправосудности, чем в невоздержности из-за порыва ярости], ибо в порыве ярости нет наглости (hybris).

Ясно поэтому, в каком смысле невоздержность, связанная с влечением, более позорна, чем невоздерж-

ность, связанная с порывом ярости, а также что воздержность и невоздержность относятся к телесным влечениям и удовольствиям. Осталось понять, какая между ними [— удовольствием и влечением —] разница.

В самом деле, как уже было сказано в начале[37], одни из [влечений] человеческие и естественные как по роду, так и по степени, другие — звероподобные, третьи же [обусловлены] уродствами и болезнями. Благоразумие и распущенность связаны только с первым [видом влечения]. Вот почему мы не называем зверей ни благоразумными, ни распущенными иначе, как в переносном смысле, — у них ведь нет ни сознательного выбора, ни расчета — и еще в случае, если один какой-то род животных в целом отличается от другого наглостью, буйством и обжорством, но это отступления от природы, так же как среди людей — помешанные[38].

Зверство менее [дурно], нежели порочность, но более страшно, ибо лучшая часть души [у зверей] не развращена (oy diephthartai), как у [порочного] человека, а отсутствует. Это похоже на сравнение неодушевленного и одушевленного по степени порочности. Ведь безвреднее всегда бывает дурное качество того, что не имеет в себе источника [действия], а ум — [такой] источник (так что это очень похоже на сравнение неправосудности с неправосудным человеком: бо́льшим злом в одном смысле будет одно, в другом — другое), ведь порочный (kakos) человек натворит, наверное, в тысячу раз больше зла (kaka), чем зверь[39].

8(VII). В обращении с удовольствиями и страданиями, а также с влечениями и избеганиями, обусловленными осязанием и вкусом, [и] по отношению к которым ранее были даны определения распущенности и благоразумию, можно иметь такой [склад], что уступает даже тем [влечениям и удовольствиям], над коими большинство возвышается, а можно одержать верх даже над теми, коим большинство уступает. Если [уступчивость и способность одерживать верх] связаны с удовольствием, то [обладатель первого склада] невоздержный, а [обладатель второго] — воздержный, если же то и другое связано со страданием, то первый изнеженный, а второй выдержанный. [Душевный]

склад подавляющего большинства людей занимает промежуточное положение, хотя бы они больше были склонны к худшим [складам души].

Поскольку некоторые из удовольствий необходимы, а другие нет или же необходимы до определенной степени, в то время как излишества [и недостатки удовольствия] не необходимы, и поскольку с влечениями и страданиями дело обстоит сходным образом, то человек, который ищет излишеств в удовольствиях или излишне,[40] или [ищет их] по сознательному выбору, т. е. ради самих [излишеств], но отнюдь не ради чего-то другого, что из этого получается,— такой человек и есть распущенный. [Распущенный, а буквально —«необуздываемый»], с необходимостью не склонен к раскаянию, а следовательно, он неисцелимый, ведь именно не способный к раскаянию неисцелим.

Кто недостаточно ищет удовольствий, противоположен распущенному[41], кто находится посредине, благоразумен. Соответственно распущен тот, кто избегает телесных страданий не потому, что уступает [сильному влечению к удовольствию], а по сознательному выбору. Из тех, в ком сознательного выбора нет, одного ведет удовольствие, а другого — то, что он избегает страдания от влечения, значит, между ними есть разница.

Любому, пожалуй, тот покажется худшим, кто совершает какой-нибудь постыдный поступок, не испытывая влечения или испытывая его слабо, а не тот, кто испытывает сильное влечение, так же как, если человек бьет, не будучи в гневе, [он представляется худшим], нежели тот, кто бьет в гневе. Что бы он делал, право, будь он охвачен страстью?! Именно поэтому распущенный хуже невоздержного[42].

Из названных [выше складов души][43] последний представляет собою скорее вид изнеженности, а [обладатель другого] — распущенный. Воздержный противоположен невоздержному, а изнеженному — выдержанный, ибо выдержка (to karterein) заключается в том, чтобы противостоять, а воздержность — в том, чтобы сдерживаться (to antekhein), а между тем «противостоять» и «сдерживаться» — разные вещи, так же как «не уступать» и «побеждать»; вот почему воздержность — это что-то такое, что больше заслуживает избрания, чем выдержанность.

Если человеку недостает [сил противиться] тому, чему большинство противится и с чем справляются, он изнежен и избалован, ибо избалованность — это тоже разновидность изнеженности. Такой человек волочит плащ [44], чтобы не пострадать от усилия его подтянуть, и изображает недужного, и хотя похож на жалкого, не думает, что жалок.

С воздержностью и невоздержностью дело обстоит сходным образом. В самом деле, не удивительно, если человек уступит сильным и чрезмерным удовольствиям или страданиям; напротив, он вызывает сочувствие, если противится им так, как укушенный змеей Филоктет у Феодекта, или как Керкион в «Алопе» Каркина, или как те, что, пытаясь сдержать смех, разражаются взрывом хохота, как случилось с Ксенофантом [45]. Удивляет, причем не вызывает сочувствия, если человек уступает и не может противиться таким вещам, которым большинство способно противостоять, причем это не обусловлено ни его природой, передающейся по наследству, ни болезнью, как, например, наследственная изнеженность царей скифов [46], ни, [наконец], такими [причинами], по каким женский пол уступает мужскому.

Ребячливый (paidiōdēs) тоже считается распущенным, но в действительности он изнеженный. Ведь ребячьи забавы, [развлечения] (hē paidia) — это расслабление, коль скоро это отдых, а ребячливый относится к тем, кто преступает меру [в отдыхе] [47].

С одной стороны, невоздержность — это опрометчивость, а с другой — бессилие. В самом деле, одни, принявши решение, из-за страсти [бессильны] его придерживаться, а других страсть увлекает за собою, потому что они не приняли [никаких] решений. Между тем некоторые благодаря предчувствию и предвидению и приведя себя и свой рассудок (logismos) в бодрую готовность — подобно тому как, пощекотавши себя, не чувствуют щекотки — не поддаются ни страсти от удовольствия, ни страсти от страдания. Опрометчивой невоздержностью прежде всего [страдают] резкие и возбудимые (melagkholikoi): одни второпях, другие в неистовстве не дожидаются [указаний] суждения, потому что воображение легко увлекает их за собою [48].

9(VIII). Распущенный, как было сказано, не способен к раскаянию, потому что он придерживается своего собственного выбора, но всякий невоздержный способен к раскаянию. Поэтому в действительности дело обстоит не так, как [показалось] при постановке вопроса[48a], но один, [распущенный], неисцелим, а другой, [невоздержный], исцелим. В самом деле, испорченность [нрава] похожа на такие болезни, как, скажем, водянка или чахотка, а невоздержность — на эпилептические припадки: первая представляет собою непрерывнодействующую, а вторая — приступообразную подлость. Да и в целом невоздержность относится к иному роду, нежели порочность, ибо порочность скрыта [от порочного], а невоздержность [от невоздержного] не скрыта.

Среди самих невоздержных исступленные (ekstatikoi)[49] лучше, чем те, кто, обладая суждением, не придерживается его, ведь последние уступают менее [сильной] страсти и в отличие от первых [действуют] не без предварительного решения. Действительно, [такой] невоздержный похож на того, кто пьянеет быстро и от малого количества вина, т. е. от меньшего, чем большинство людей.

Итак, очевидно, что невоздержность — это не порочность (хотя в каком-то смысле, вероятно, [все же порочность]). Действительно, первая действует вопреки, а вторая — согласно сознательному выбору. Тем не менее сходство есть, по крайней мере в поступках; как сказал Демодок о милетянах: «...милетяне, право, не глупы, но поступают во всем жалким подобно глупцам»[50], так и невоздержные, не будучи неправосудными, поступают все же неправосудно.

Поскольку один, [а именно невоздержный], таков, что не по убеждению ищет телесных удовольствий и чрезмерно и вопреки верному суждению, а другой, [т. е. распущенный],— по убеждению, потому что он такой человек, которому свойственно их искать, постольку первого легко переубедить, а второго нет. Дело в том, что добродетель блюдет принцип, а испорченность [нрава] уничтожает, для поступков же принцип — целевая причина, подобно тому как предположения [являются целевыми причинами] в математике[51]. Конечно, как в ней [рас]суждение не обучает началам, так и в случае с поступками, зато добродетель, от

природы ли она или от привычки, [научает] составлять правильное мнение о начале [как принципе]. Таким образом, [обладатель этой добродетели] — благоразумный, а противоположный ему — распущенный.

Может существовать такой человек, от страсти исступленный вопреки верному суждению, который одержим страстью настолько, чтобы не поступать согласно верному суждению, но не настолько, чтобы быть убежденным в том, что кое-какие удовольствия надо беззастенчиво преследовать. Этот человек и является невоздержным ⟨как⟩ лучший, чем распущенный, и не безусловно дурной, потому что самое лучшее, а именно принцип, в нем сохраняется. Другой, противоположный этому, придерживается [верного суждения] и не приходит в исступление, во всяком случае от страсти. Отсюда, наконец, ясно, что этот последний склад [души] добропорядочный, а первый — дурной.

10(IX). Является ли, таким образом, воздержным тот, кто придерживается какого бы то ни было суждения и какого бы то ни было сознательного выбора, или же тот, кто придерживается правильного выбора?

А также является ли невоздержным только тот, кто не придерживается какого бы то ни было сознательного выбора и какого бы то ни было суждения, или только тот, кто не придерживается неложного суждения и правильного выбора? Таков поставленный ранее вопрос[52]. Но может быть, только привходящим образом человек придерживается любого выбора, а по сути (kath'hayto) один придерживается, другой не придерживается только истинного суждения и правильного выбора? Ведь если что-то определенное избирают или преследуют ради чего-то определенного, то, по сути, преследуют и избирают «то, [ради чего]»; а первое — привходящим образом. Понятие «по сути» означает для нас «безусловно» (haplōs). Итак, получается: хотя в каком-то смысле человек придерживается мнения любого рода, так же как и отступает от него, но в безусловном смысле [один придерживается, а другой отступает] от истинного мнения.

Есть люди, которые крепко держатся своих взглядов, их зовут упрямыми (iskhyrognōmones), т. е. это такие, кого трудно убедить (dyspeistoi) и нелегко заставить изменить убеждения (oyk eymetapeistoi). У них

есть какое-то сходство с воздержным, так же как у мота со щедрым и у смельчака с отважным, но во многом они различны. Ведь воздержным будет не переменившийся под влиянием страсти и влечения, хотя при известных обстоятельствах и он поддается убеждению. А те, другие, не убеждаются рассуждением, поскольку все-таки восприимчивы к влечениям, и большинство ведо́мо удовольствиями.

Упрямы самоуверенные (idiognōmones), неучи и неотесанные, причем самоуверенные упрямы из-за удовольствия и страдания; действительно, они радуются победе, когда не дадут себя переубедить, и страдают, когда их [мнения] отводятся, наподобие поставленного на голосование. Этим они больше похожи на невоздержных, чем на воздержных.

Есть и такие, кто не придерживается [своих собственных] мнений, но не из-за невоздержности; таков, например, в Софокловом «Филоктете» Неоптолем: пусть он из-за удовольствия не стал держаться [своего], но это удовольствие прекрасно, ибо для Неоптолема прекрасно было говорить правду, а Одиссей убедил его обманывать [53]. Действительно, не всякий, кто совершает известный поступок ради удовольствия, является распущенным, дурным или невоздержным, но только тот, кто делает это ради некоторого постыдного [удовольствия].

11. Поскольку бывают и такие люди, которым свойственно наслаждаться телесными [благами] меньше, чем следует, причем не придерживаясь [верного] суждения, то находящийся посредине между таким человеком и невоздержным — воздержный, ибо если невоздержный не придерживается [верного] суждения из-за некоего превышения (to mallon ti) [меры в удовольствиях], то второй — из-за определенного занижения (to hētton ti); что же касается воздержного, то он придерживается [верного] суждения и не изменяет [ему] ни по одной, ни по другой причине.

Если же воздержность в самом деле есть нечто добропорядочное, то обе ее противоположности должны быть дурными складами [души], как оно и видно; но от того, что одна из противоположностей заметна только у немногих людей и в редких случаях, кажется, будто благоразумие противостоит только распущенности, так же как воздержность — только невоздержности.

Поскольку во многих случаях названия даются в силу сходства, то и тут получилось, что по сходству благоразумному приписывают воздержность; действительно, как воздержный, так и благоразумный способен не делать ничего вопреки суждению ради телесных удовольствий, но первый имеет дурные влечения, а второй нет, и он способен не испытывать удовольствия, если оно противоречит суждению, а первый [в этом случае] способен их испытывать, но не поддаваться.

Подобны друг другу и невоздержный с распущенным, хотя они и розны, ибо телесных удовольствий ищут оба, но при этом один думает, что так и надо, а другой так не думает.

(X). Невозможно одному и тому же человеку быть одновременно рассудительным и невоздержным, ибо, как было показано[54], быть рассудительным — значит быть добропорядочным по нраву. Кроме того, быть рассудительным — это не только «знать», но и быть способным поступать [в соответствии со знанием]. Между тем невоздержный так поступать не способен. Ничто не мешает, однако, чтобы изобретательный был невоздержным; именно поэтому создается впечатление, будто люди рассудительные, [а в действительности только изобретательные], одновременно невоздержные. Это связано с тем, что изобретательность отличается от рассудительности таким образом, как было сказано в предыдущих рассуждениях, т. е. эти вещи близки в том, что касается суждения (kata ton logon), и различны в том, что касается сознательного выбора (kata tēn proairesin)[55].

Невоздержный не похож также на знающего и применяющего знание, а похож он на спящего или пьяного. И хотя он [поступает] по своей воле (ибо в каком-то смысле он знает, что́ и ради чего он делает), он не подлец, ведь сознательно он избирает доброе, так что он полуподлец. И неправосудным он не является, так как не злоумышляет; ведь один невоздержный не способен придерживаться того, что решил, а другой из-за своей возбудимости вообще не способен к принятию решений. И в самом деле, невоздержный похож на государство, где голосуют за все, за что следует, и где есть добропорядочные законы, но ничто из этого не применяется [на деле], как посмеялся Анаксандрид:

И воля государства закон не беспокоит.[56]

Что же касается подлеца, то он похож на государство, которое применяет законы, но подлые.

Невоздержность и воздержность возможны в том, что превышает меру применительно к складу большинства людей, ибо воздержный держится больше, а невоздержный меньше, чем способно подавляющее большинство.

Среди разного рода невоздержностей та, от которой невоздержны возбудимые, исцеляется легче, нежели та, что у людей, принимающих решение, но его не придерживающихся, и легче исцелить приучившихся к невоздержности, нежели невоздержных по природе, потому что привычку проще переменить, чем природу. В самом деле, даже привычку трудно переменить именно в той мере, в какой она походит на природу, как говорит Эвен:

Друг мой, скажу я, что станет занятье природою в людях,
Если за долгое время оно совершенства достигнет.[57]

Итак, сказано, что такое воздержность, что — невоздержность, что такое выдержанность и что — изнеженность и как эти склады относятся друг к другу.

12 (XI)[58]. Понять удовольствие и страдание — задача для философствующего о государственных делах, 1152b
кто словно зодчий воздвигает [высшую] цель, взирая на которую мы определяем каждую вещь как зло или как благо в безотносительном смысле.

Кроме того, внимательно рассмотреть это — одна из необходимых [задач]. Ранее мы поставили нравственную добродетель в связь с удовольствием и страданием, а о счастье почти все говорят, что оно сопряжено с удовольствием. И недаром *ма-кариос* прозвание получил от *кхайро*[59].

Итак, одним кажется, что никакое удовольствие не является благом ни само по себе, ни случайным образом, так как благо и удовольствие — вещи не тождественные. Другие считают, что некоторые удовольствия благие, но что большинство — дурные. Есть еще и третье из [мнений]: даже если все удовольствия представляют собою благо, все-таки невозможно, чтобы высшее благо было удовольствием[60].

Итак, [мнение], что удовольствие в целом не есть благо, основано на том, что всякое удовольствие — это

чувственно воспринимаемое становление, [восполняющее] естество (genesis eis physin aisthētē), а между тем никакое становление не бывает родственно целям, как, скажем, никакое строительство дома не родственно [готовому] дому. Кроме того, благоразумный избегает удовольствий; и еще: рассудительный ищет свободы от страдания, а не того, что доставляет удовольствие; и еще к этому: удовольствия — это препятствия для рассудительности (to phronein), причем препятствие тем большее, чем больше сами удовольствия, как, например, удовольствие от любовных утех, ведь, предаваясь им, никто, пожалуй, не способен что-нибудь понять умом. Кроме того, не существует никакого искусства удовольствия, в то время как всякое благо — дело искусства [61]. И наконец, удовольствий ищут дети и звери.

[Мнение], что не все удовольствия добропорядочные, основано на том, что бывают удовольствия постыдные и порицаемые и к тому же вредоносные, так как среди удовольствий бывают и нездоровые.

[Мнение], что высшее благо не является удовольствием, [основано на том], что удовольствие не цель, а сам [процесс] становления.

Таковы, стало быть, почти все [мнения], высказываемые [по этому поводу].

13(XII). Как выясняется из нижеследующих [рассуждений], из этих мнений еще не следует, что удовольствие не есть ни благо, ни высшее благо.

Прежде всего, коль скоро о «благе» говорят в двух смыслах (в одном случае в безотносительном, а в других относительно кого-то (tini)), то соответственно [в двух смыслах говорят] и о естествах людей, и о [душевных] складах, а значит, и об изменениях, и о [процессах] становления; причем из тех, что считаются дурными, одни в безотносительном смысле дурны, а для кого-то нет, но, напротив, в этом смысле достойны избрания; некоторые же не заслуживают избрания с точки зрения какого-то человека, но только в определенное время и на короткий срок, постоянно же нет [62]. К тому же некоторые из них не являются удовольствиями, а [только] кажутся ими, а именно те удовольствия, что сопряжены со страданием и имеют целью исцеление, как в случае с недужными.

Далее, поскольку к благу относятся, с одной сто-

роны, деятельность, а с другой — склад, [или состояние], то [процессы] восстановления естественного со-
стояния привходящим образом доставляют удовольст- 35
вие; но при этом деятельность в связи с влечениями —
это [деятельность] тех частей склада и естества, ко-
торые ущербом не затронуты, потому что удовольст-
вия существуют и помимо страдания и влечения, [ког- 1153a
да] естество не испытывает нужды, как, например, удовольствия умозрения. Это подтверждается тем, что
люди наслаждаются не одними и теми же вещами,
когда естество восполняет [ущерб] и когда оно в
[обычном] состоянии; напротив, когда оно в [обычном] состоянии, наслаждаются тем, что доставляет
удовольствие безусловно, а когда восполняют [ущерб] —
то вещами, даже противоположными [безусловно приятному], ибо наслаждаются кислым и горьким, а ни- 5
что из этого и по природе, и безусловно удовольствия
не доставляет. Значит, и удовольствия не [одни и те
же в этих случаях], потому что удовольствия отстоят
друг от друга так же, как то, что их доставляет.[63]

Далее, нет необходимости, чтобы существовало что-
то другое, лучшее, нежели удовольствие, в таком же
смысле, в каком цель, по утверждению некоторых,
лучше становления. Дело в том, что удовольствия не
являются [процессами] становления и не все они со-
провождаются становлением; напротив, они являются 10
деятельностями в смысле осуществленности и целью
и сопутствуют не становлению, а пользованию [тем,
что есть]; и не для всех удовольствий цель — это не-
что отличное [от них самих], а только для тех, что
бывают у движущихся к восполнению естества[64]. Вот
почему неправильно говорить, будто удовольствие —
это воспринимаемый чувствами [процесс] становления. Скорее, следует определить удовольствие как дея-
тельность сообразного естеству [душевного] склада и 15
вместо «чувственно воспринимаемой» назвать эту деятельность «беспрепятственной». Впрочем, некоторые
считают, что удовольствие — это становление, так как
[удовольствие] есть благо в собственном смысле слова (kyriōs agathon), они ведь полагают, что деятель-
ность представляет собою становление, но [на самом
деле] это разные вещи[65].

Сказать, что удовольствия дурны, потому что некоторые нездоровые вещи доставляют удовольствие,—

это то же самое, что сказать, будто здоровье дурно, потому что некоторые вещи, полезные для здоровья, дурны для наживания денег[66]. С такой точки зрения и то и другое, [т. е. удовольствие и здоровье], дурно, но дурно все-таки не благодаря тому, [что это удовольствие или здоровье], ведь и умозрение иной раз вредит здоровью. Ни рассудительности и никакому [другому] складу [души] не служит препятствием удовольствие, происходящее от них самих; [препятствует только удовольствие] извне, ведь удовольствие от умозрения и учения заставляет больше заниматься умозрением и учением[67].

Отсюда, конечно, следует, что ни одно удовольствие не является делом искусства, ведь ни в каком ином деятельном проявлении искусности тоже быть не может, но [искусность существует только] в уменье, хотя искусство приготовлять умащения или жарить пищу и кажется искусством удовольствия.

[Возражения], будто благоразумный избегает удовольствий, а рассудительный ищет жизни, свободной от страданий, и что дети и звери ищут удовольствий,— все эти [возражения] опровергаются одним и тем же [рассуждением]. Уже ведь было сказано, в каком смысле всевозможные удовольствия безусловно благие и в каком смысле они не благие[68]. Выходит, что последних ищут звери и дети, а рассудительный — свободы от страданий из-за этих вещей; а именно, ищут удовольствий, сопряженных с влечением и страданием, тем самым телесных (ибо они именно таковы), причем ищут излишеств в них, из-за которых распущенный и является распущенным. По этим же причинам благоразумный избегает этих удовольствий, хотя удовольствия, свойственные благоразумному, тоже существуют[69].

1153b 14(XIII). Все, однако, согласны, что страдание — зло и что его избегают; оно является злом либо в безотносительном смысле, либо как препятствие для чего-то. То, что противоположно вещам, которых избегают и которые являются злом именно в тех отношениях, из-за которых этих вещей избегают и из-за которых эти вещи — зло, является благом. Следовательно, удовольствие с необходимостью есть некое благо. А тем способом, какой применял Спевсипп, [во-

прос] не решается. По его мнению, [удовольствие противостоит страданию и отсутствию страдания] так же, как большее противостоит меньшему и равному: ведь сказать, что удовольствие это и есть разновидность зла, он все-таки не мог [70].

Ничто не мешает, чтобы высшее благо было разновидностью удовольствия, пусть даже некоторые удовольствия дурны, подобно тому как [ничто не мешает, чтобы высшее благо] было разновидностью научного знания (epistēmē tis), хотя некоторые науки и дурны. Может быть, даже необходимо (раз уж для каждого [душевного] склада существуют беспрепятственные деятельные проявления), чтобы — [независимо от того], будет ли счастьем деятельное проявление всех складов или (разумеется, при условии беспрепятственного [проявления]) какого-то определенного,— именно [деятельное проявление склада души] было [чем-то] наиболее предпочтительным, а это и есть удовольствие [71]. Следовательно, высшее благо будет разновидностью удовольствия, хотя большинство удовольствий дурны, и, если угодно, в безотносительном смысле. Поэтому все думают, что счастливая жизнь — это жизнь, доставляющая удовольствие, и вполне разумно включают в [понятие] счастья удовольствие, ибо ни одно деятельное проявление не бывает полным, если ему чинятся препятствия, а счастье относится к вещам, достигшим полноты. Вот почему счастливому нужны еще и телесные блага, и внешние, и случай (tykhē), чтобы ему не было тут препятствий.

Те, что твердят, будто под пыткой или перенося великие несчастья (dystykhiai) человек счастлив, если он добродетелен, вольно или невольно говорят вздор [72]. А от того, что для счастья нужен еще и случай, некоторым, наоборот, кажется, что удача (eytykhia) и счастье (eydaimonia) — одно и то же, но это не так, потому что удача, если она чрезмерна, служит препятствием для счастья, и, вероятно, тогда мы уже не имеем права назвать это «удачей», ибо [понятие «удача»] ограничено тем, что служит счастью.

Да и то, что все — и звери, и люди — ищут удовольствий, в какой-то мере подтверждает, что высшее благо — это в каком-то смысле удовольствие [73].

И никогда не исчезнет бесследно молва, что в народе
Многие... [74]

Но поскольку не одно и то же и является и кажется наилучшим естеством и складом [души], то и удовольствие все ищут не одно и то же, хотя все ищут удовольствие. А может быть, люди ищут и не то удовольствие, которое думают, [что ищут], и не то, что могли бы назвать, но [в основе] одно и то же. Ведь от природы все заключают в себе что-то божественное[75]. Телесные же удовольствия захватили имя «удовольствия» из-за того, во-первых, что люди очень часто к ним «причаливают», и, во-вторых, все к ним причастны; таким образом, из-за того, что хорошо зна-
1154a комы только эти удовольствия, думают, что только они и существуют.

Понятно и то, что если удовольствие, т. е. [беспрепятственное] деятельное проявление [склада души], не есть благо, то счастливый не сможет получать удовольствия от жизни, ибо, зачем понадобится ему удовольствие, раз оно не является благом, а [счастливо] можно жить и страдая? Действительно, страдание не будет ни злом, ни благом, коль скоро не является благом удовольствие. А тогда зачем избегать страдания? Так что получится, что жизнь добропорядочного человека доставляет ему удовольствий не больше, [чем жизнь обычных людей], раз не доставляют их [больше обычного] деятельные проявления его [душевного склада].

XIV. Если считать, что по крайней мере некоторые удовольствия весьма заслуживают избрания, скажем нравственно прекрасные, а не телесные и не те, к каким [имеет склонность] распущенный, то нужно внимательно рассмотреть [вопрос] о телесных удовольствиях.

Почему, в самом деле, плохи удовольствия, которые противоположны страданиям? Ведь злу противоположно благо. Необходимые удовольствия являются благими в том смысле, что благо уже то, что не есть зло, или они благие до определенного предела, ибо когда состояния, [т. е. склады], и движения [души] таковы, что невозможен избыток в сторону лучшего, избыток удовольствия также невозможен, а [когда состояния и движения души таковы], что избыток возможен, избыток удовольствия тоже возможен[76]. А возможен избыток в телесных благах, и дурной человек является таким потому, что ищет избытка, а не необходимых удовольствий; ведь все каким-то образом наслаждаются и кушаньями, и вином, и любовными уте-

хами, но не [всегда] так, как следует. А со страданием все наоборот, ибо дурной человек избегает не чрезмерного, но вообще страдания, ведь только для ищущего чрезмерных удовольствий страданием будет уже отсутствие (enantia) чрезмерности.

15. Поскольку надо не только установить истину, но также и причину заблуждения (это ведь способствует уверенности, а именно: когда хорошо обосновано, отчего истиной кажется, что истиной не является, такое заставляет верить истине), постольку нужно определить, почему телесные удовольствия кажутся более достойными избрания.

Прежде всего, конечно, потому, что вытесняют страдание: и при чрезмерных страданиях люди ищут чрезмерного удовольствия и вообще телесного удовольствия, полагая, что оно исцеляет. [Удовольствия] оказываются сильнодействующими [лекарствами], недаром за ними охотятся: рядом со [своей] противоположностью [удовольствие особенно] заметно. Действительно, удовольствие, как уже было сказано [77], считается [делом] не добропорядочным по двум [причинам]: одни удовольствия представляют собою действия дурного естества (или от рождения, как у зверей, или от привычки, как у дурных людей), другие — это лекарства для нуждающегося [естества]; между тем, иметь [совершенное естество] лучше, чем приобре- [1154b] тать. Эти [удовольствия-лекарства] возникают только при обретении совершенного [состояния], а значит, они хороши (spoydaiai) лишь привходящим образом.

Добавим, что телесных удовольствий, как сильнодействующих, ищут те, кто не способен наслаждаться иными: эти люди, конечно, сами создают себе своего рода жажду; но когда такие [удовольствия] безвредны, они не ставятся в вину, а когда вредоносны — это дурно. И ведь у этих людей нет ничего иного, чем бы они наслаждались, а для большинства отсутствие [удовольствия и страдания равносильно] страданию: это заложено в [самом] естестве. Действительно, живое существо постоянно напрягается, как заявляют природоведы, повторяя, что видеть и слышать равносильно страданию, только мы, согласно их утверждению, с этим уже свыклись [78].

Соответственно в молодости благодаря росту чув-

ствуют себя как опьяненные вином, и молодость доставляет удовольствие[79]. А возбудимые от естества всегда нуждаются в лечении, ведь из-за [особого] состава [естества] тело у них постоянно пребывает уязвленным и они всегда охвачены сильным стремлением. Удовольствие же изгоняет страдание, противоположно ли оно как раз данному страданию, или это первое попавшееся удовольствие, будь оно только [достаточно] сильным[80]. Вот почему становятся распущенными и дурными.

А в удовольствиях, которые не сопряжены со страданием, не бывает избытка, ибо все они относятся к естественным удовольствиям и не обусловлены случайными обстоятельствами. Под удовольствиями по случайности я имею в виду те, что исцеляют. Действительно, исцеление, кажется, потому доставляет удовольствие, что оно происходит, когда в нас часть, оставшаяся здоровой, производит известные действия, а естественное удовольствие — это то, что заставляет действовать так, как свойственно данному естеству.

Одно и то же не доставляет удовольствия постоянно, ибо естество наше не просто (mē haplē), а присутствует в нас и нечто другое[81]. В силу этого мы бренны (phthartoi). Так что, когда одна из [частей в нас] делает что-либо, для другого [нашего] естества это противоестественно, а когда достигается равновесие, кажется, будто действие не доставляет ни страдания, ни удовольствия. Если естество просто, наивысшее удовольствие всегда доставит одно и то же действие. Поэтому бог всегда наслаждается одним и простым удовольствием[82], ведь не только для изменчивого возможна деятельность, но и для неизменности, а удовольствие в спокойствии возможно скорее, чем в движении. Однако «перемена всего слаще» (как говорит поэт)[83], в силу известной «подлости» [естества], ведь подобно тому, как подлый человек склонен к перемене, так и естество, нуждающееся в перемене,— [подлое], ибо оно и не простое, и не доброе.

Итак, сказано о воздержности и невоздержности, об удовольствии и страдании: что они собою представляют по отдельности и в каком смысле часть из них относится к благу, [или добродетели], а часть — ко злу, [или пороку]; еще нам осталось сказать о дружественности [и дружбе].

КНИГА ВОСЬМАЯ (Θ)

1 (I). Вслед за этим, видимо, идет разбор дружественности (philia), ведь это разновидность добродетели, или, [во всяком случае, нечто] причастное добродетели (met' aretēs), а кроме того, это самое необходимое для жизни[1]. Действительно, никто не выберет жизнь без друзей (philoi), даже в обмен на все прочие блага. В самом деле, даже у богачей и у тех, кто имеет должности начальников и власть государя, чрезвычайно велика потребность в друзьях. Какая же польза от такого благосостояния (eyetēria), если отнята возможность благодетельствовать (eyergesia), а благодеяние оказывают преимущественно друзьям, и это особенно похвально? А как сберечь и сохранять [свое благосостояние] без друзей, ибо, чем оно больше, тем и ненадежней? Да и в бедности и в прочих несчастьях только друзья кажутся прибежищем. Друзья нужны молодым, чтобы избегать ошибок, и старикам, чтобы ухаживали за ними и при недостатках от немощи помогали им поступать [хорошо]; а в расцвете лет они нужны для прекрасных поступков «двум совокупно идущим»[2], ибо вместе люди способнее и к пониманию и к действию.

По-видимому, в родителе дружественность к порожденному заложена от природы, так же как в порожденном — к родителю, причем не только у людей, но и у птиц, и у большинства животных, и у существ одного происхождения — друг к другу, а особенно у людей, недаром мы хвалим человеколюбивых (philanthrōpoi). Как близок и дружествен (hōs oikeion kai philon) человеку всякий человек, можно увидеть во время скитаний[3]. Дружественность, по-видимому, скрепляет и государства[4], и законодатели усердней заботятся о дружественности, чем о правосудности, ибо единомыслие — это, кажется, нечто подобное дружест-

венности, к единомыслию же и стремятся больше всего законодатели и от разногласий (stasis), как от вражды, охраняют [государство]. И когда [граждане] дружественны, они не нуждаются в правосудности, в то время как, будучи правосудными, они все же нуждаются еще и в дружественности; из правосудных же [отношений] наиболее правосудное считается дружеским (philikon).

[Дружба — это] не только нечто необходимое, но и нечто нравственно прекрасное, мы ведь воздаем хвалу дружелюбным, а иметь много друзей почитается чем-то прекрасным. К тому же [некоторые] считают, что добродетельные мужи и дружественные — это одно и то же[5].

2. О дружбе немало бывает споров[6]. Одни полагают ее каким-то сходством и похожих людей — друзьями, и отсюда поговорки: «Рыбак рыбака...» и «Ворон к ворону...» и тому подобные. Другие утверждают противоположное: «Все гончары» — [соперники друг другу]. Для этого же самого подыскивают [объяснения] более высокого порядка и более естественнонаучные, так Еврипид говорит: «Земля иссохшая вожделеет к дождю, и величественное небо, полное дождя, вожделеет пасть на землю»; и Гераклит: «Супротивное сходится», и «Из различий прекраснейшая гармония», и «Все рождается от раздора»; этому [мнению] среди прочих противостоит и Эмпедоклово, а именно: «Подобное стремится к подобному»[7].

Итак, мы оставим в стороне те затруднительные вопросы, которые относятся к природоведению (это ведь не подходит для настоящего исследования), а все то, что касается человека и затрагивает нравы и страсти, это мы внимательно исследуем, например: у всех ли бывает дружба, или испорченным невозможно быть друзьями, а также один ли существует вид дружбы или больше. Те, кто думают, что один, по той причине, что дружба допускает большую и меньшую степень, уверились в этом без достаточного основания, ибо большую и меньшую степень имеет и различное по виду. Об этом и прежде было сказано[8].

(II). Когда мы будем знать, что́ вызывает дружескую приязнь (philēton), вероятно, прояснятся и эти

[вопросы]. Ведь считается, что не все вызывает дружбу (phileisthai), но только ее собственный предмет (to philēton), а это благо, или то, что доставляет удовольствие, или полезное (agathon ē hēdy ē khrēsimon). Правда, может показаться, что полезно то, благодаря чему возникает известное благо или удовольствие, так что предметами дружеской приязни окажутся лишь благо вообще (tagathon) и удовольствие — в качестве целей. А в таком случае, к чему питают дружбу (philoysi): к благу вообще или к благу для самих себя (to haytois agathon)? Ведь иногда эти вещи не согласуются. Соответственно и с удовольствием. Принято считать, что всякий питает дружбу к благу для самого себя, и, хотя благо есть предмет дружеской приязни в безотносительном смысле, для каждого [благом является] благо для него, а дружбу каждый питает не к сущему для него благом, но к кажущемуся. Разницы тут никакой нет: предметом дружеской приязни будет то, что кажется [приятным] [9].

Есть три [основания], по которым питают дружескую приязнь, но о дружеском чувстве (philēsis) к неодушевленным предметам не говорят как о «дружбе», потому что здесь невозможно ни ответное дружеское чувство, ни желание блага для другого (наверное, смешно желать блага вину, но если и [говорить о таком пожелании], то это желание быть ему в сохранности, чтобы иметь его самому); между тем говорят: другу надо желать благ вообще ради него самого. Желающих вообще благ именно таким образом называют расположенными (eynoi), если то же самое желание не возникает и у другой стороны, потому что при взаимном расположении (eynoia) возникает дружба. Может быть, уточнить: «при не тайном [расположении]»? Многие ведь бывают расположены к тем, кого не видели, полагая, что те добрые люди или по- 1156
лезные [для других]; и то же самое может испытать один из таких людей к данному человеку. Тогда эти люди кажутся расположенными друг к другу, но как назвать их друзьями, если для них тайна, как к ним самим относятся? Следовательно, [чтобы быть друзьями], нужно иметь расположение друг к другу и желать друг другу благ вообще, причем так, чтобы это не оставалось в тайне, и по какому-то одному из названных выше [оснований] [10].

3(III). Эти [основания для возникновения дружбы] отличны друг от друга по роду, а значит, отличаются и дружеские чувства и сами дружбы.

Существуют, стало быть, три вида дружбы — по числу предметов дружеской приязни; в каждом случае имеется ответное дружеское чувство (antiphilēsis), не тайное; а люди, питающие друг к другу дружбу, желают друг другу благ вообще постольку, поскольку питают дружбу. Поэтому, кто питают друг к другу дружбу за полезность, питают ее не к самим по себе друзьям, а постольку, поскольку получают друг от друга известное благо. Так и те, кто питают дружбу за удовольствие; например, они восхищаются остроумными не как таковыми, а потому, что они доставляют друзьям удовольствие.

Итак, кто питает дружбу за полезность, те любят за блага для них самих, и кто за удовольствие — за удовольствие, доставляемое им самим, и не за то, что собой представляет человек, к которому питают дружбу, а за то, что он полезный или доставляет удовольствие. Таким образом, это дружба постольку поскольку, ибо не тем, что он именно таков, каков есть, вызывает дружбу к себе тот, к кому ее питают, но в одном случае тем, что он доставляет какое-нибудь благо, и в другом — из-за удовольствия.

Конечно, такие дружбы легко расторгаются, так как стороны не постоянны [в расположении друг к другу]. Действительно, когда они больше не находят друг в друге ни удовольствия, ни пользы, они перестают и питать дружбу. Между тем полезность не является постоянной, но всякий раз состоит в другом. Таким образом, по уничтожении былой основы дружбы расторгается и дружба как существующая с оглядкой на [удовольствие и пользу].

Считается, что такая дружба бывает в основном между стариками (люди такого возраста ищут, конечно, не удовольствий, а помощи); а среди людей во цвете лет и среди молодежи — у тех, кто ищет выгоды. Такие друзья, кстати сказать, вовсе не обязательно ведут жизнь сообща, ведь иногда они даже доставляют друг другу неудовольствие, и, разумеется, они не нуждаются в соответствующем общении, кроме тех случаев, когда оказывают поддержку, ведь эти друзья доставляют удовольствие [ровно] настолько, сколько

имеют надежд на [получение] блага [друг от друга]. К этим дружбам относят и [отношения] гостеприимства.

А между юношами дружба, как принято считать, существует ради удовольствия, ибо юноши живут, повинуясь страсти (kata pathos), и прежде всего ищут удовольствий для себя и в настоящий миг. С изменением возраста и удовольствия делаются иными. Вот почему юноши вдруг и становятся друзьями, и перестают ими быть, ведь дружбы изменяются вместе с тем, что доставляет удовольствие, а у такого удовольствия 1156b перемена не заставит себя ждать. Кроме того, юноши влюбчивы (erōtikoi), а ведь любовная дружба в основном подвластна страсти и [движима] удовольствием. Недаром [юноши легко начинают] питать дружбу и скоро прекращают, переменяясь часто за один день. Но они желают проводить дни вместе и жить сообща, ибо так они получают то, что для них и соответствует дружбе.

4. Совершенная же дружба бывает между людьми добродетельными и по добродетели друг другу подобными, ибо они одинаково желают друг для друга собственно блага постольку, поскольку добродетельны, а добродетельны они сами по себе[11]. А те, кто желают друзьям блага ради них, друзья по преимуществу. Действительно, они относятся так друг к другу благодаря самим себе[12] и не в силу посторонних обстоятельств, потому и дружба их остается постоянной, покуда они добродетельны, добродетель же — это нечто постоянное. И каждый из друзей добродетелен как безотносительно, так и в отношении к своему другу, ибо добродетельные как безотносительно добродетельны, так и друг для друга помощники. В соответствии с этим они доставляют удовольствие, ибо добродетельные доставляют его и безотносительно, и друг другу, ведь каждому в удовольствие поступки, внутренне ему присущие (oikeiai) и подобные этим, а у добродетельных и поступки одинаковые или похожие. Вполне понятно, что такая дружба постоянна, ведь в ней все, что должно быть у друзей, соединяется вместе. Действительно, всякая дружба существует или ради блага, или ради удовольствия, [причем и то и другое] — или в безотносительном смысле, или для того, кто питает дружбу, т. е. благодаря известному сходству[13].

А в совершенной дружбе имеется все, о чем было сказано, благодаря самим по себе [друзьям]; в ней ведь друзья подобны друг другу и остальное — благо и удовольствие в безотносительном смысле — присутствует в ней[14]. Это главным образом и вызывает дружбу: так что «дружат» прежде всего такие люди, и дружба у них наилучшая.

Похоже, что такие дружбы редки, потому что и людей таких немного. А кроме того, нужны еще время и близкое знакомство (synētheia), ибо, как говорит пословица, нельзя узнать друг друга, прежде чем съешь вместе [с другом] тот знаменитый «[пуд] соли»[15], и потому людям не признать друг друга и не быть друзьями, прежде чем каждый предстанет перед другим как достойный дружбы и доверия. А те, кто в отношениях между собою вдруг начинают вести себя дружески (ta philika poioyntes), желают быть друзьями, но не являются ими, разве что они [взаимно] достойны дружеской приязни и знают об этом; действительно, хотя желание дружбы возникает быстро, дружба — нет.

5(IV). Итак, эта дружба совершенная как с точки зрения продолжительности, так и с остальных точек зрения. И во всех отношениях каждый получает от другого [нечто] тождественное или сходное, как то и
1157a должно быть между друзьями. Дружба ради удовольствия имеет сходство с этой дружбой, ведь и добродетельные доставляют друг другу удовольствие. Так обстоит дело и с дружбой ради пользы, ибо добродетельные тоже полезны друг для друга. И даже между такими [друзьями ради пользы или удовольствия] дружеские привязанности (philiai) особенно постоянны, когда они получают друг от друга одинаковое, например удовольствие, и не просто [удовольствие], а еще и от того же самого так, как бывает у остроумных, а не как у влюбленного и возлюбленного. Действительно, эти последние получают удовольствие не от одного и того же, но один, видя другого, а другой от ухаживаний влюбленного. Когда же подходит к концу пора [юности], иногда к концу подходит и [такая] дружба: ведь первый не получает удовольствия от созерцания второго, а второй не получает ухаживаний от первого. Многие, однако, постоянны в дружбе, если благодаря

близкому знакомству, как люди сходных нравов, они полюбили нравы [друг друга] [16].

Те, кто в любовных делах обмениваются не удовольствием, а пользой, и худшие друзья, и менее постоянные, а те, кто друзьями бывают из соображений пользы, расторгают [дружбу] одновременно с [упразднением] надобности, ибо они были друзьями не друг другу, а выгоде.

Поэтому друзьями из соображений удовольствия и из соображений пользы могут быть и дурные [люди], и добрые [могут быть друзьями] дурным, и человек, который ни то ни се,— другом кому угодно; ясно, однако, что только добродетельные [бывают друзьями] друг ради друга, ведь порочные люди не наслаждаются друг другом, если им нет друг от друга какой-нибудь выгоды.

И только против дружбы добродетельных бессильна клевета, потому что нелегко поверить кому бы то ни было [в дурное] о человеке, о котором за долгое время сам составил мнение: между ними доверие и невозможность обидеть (adikein) и все прочее, что только требуется в дружбе в истинном смысле слова. А при других [отношениях] легко может возникнуть всякое.

Итак, поскольку друзьями называют и тех, кто дружит из соображений пользы, как, например, государства (ибо принято считать, что военные союзы возникают между государствами по надобности), и тех, кто любит друг друга за удовольствие, как, например, дети, то, видно, и нам следует называть таких людей друзьями, учитывая, что видов дружбы несколько [17]. Но прежде всего и в собственном смысле слова (prōtōs men kai kyriōs) дружбою является дружба добродетельных постольку, поскольку они добродетельны, а остальные следует называть дружбами по сходству с этой, так что другие — друзья в той мере, в какой неким благом является и то, что подобно [истинному благу] в [истинной] дружбе, ведь и удовольствие — благо для тех, кто любит удовольствие. Эти [виды] дружбы не обязательно предполагают друг друга, да и не одни и те же люди становятся друзьями ради пользы и друзьями ради удовольствия, ибо второстепенные свойства не обязательно сочетаются между собою [18].

1157b 6. Коль скоро дружба поделена на эти виды, дурные люди будут друзьями из соображений удовольствия или пользы, ибо в отношении к этим вещам они похожи, а добродетельные будут друзьями один ради другого, ибо [они дружат] как добродетельные [сами по себе]. Следовательно, они «друзья» в безотносительном смысле, а те другие в силу второстепенных обстоятельств и по сходству с первыми.

(V). Так же как в случае с добродетелями одни определяются как добродетельные по складу, а другие — по деятельным проявлениям, так и [в случае] с дружбой[19]. Действительно, одни друзья, живя сообща, наслаждаются друг другом и приносят друг другу собственно блага; другие, когда спят или отделены пространством, хотя и не проявляют [дружбы] в действии (oyk energoysi), но по своему складу [и состоянию] таковы, что способны проявлять себя дружески (energein philikō̃s), ибо расстояния расторгают не вообще дружбу, а ее деятельное проявление. Однако если отсутствие друга продолжительно, оно, кажется, заставляет забыть даже дружбу; потому и говорится:

Многие дружбы расторгла нехватка беседы[20].

По-видимому, ни старики, ни скучные люди не годятся для дружбы, ибо с ними возможны лишь скудные удовольствия, а ведь никто не способен проводить дни с тем, кто не доставляет удовольствия; действительно, природа, очевидно, прежде всего избегает того, что доставляет страдание, стремится же к тому, что доставляет удовольствие[21].

Те, кто признают друг друга, но не живут сообща, скорее, походят на расположенных, чем на друзей. В самом деле, ничто так не свойственно друзьям, как проводить жизнь сообща (к поддержке-то стремятся и нуждающиеся, однако даже блаженные стремятся проводить свои дни вместе [с кем-то], ибо они менее всего должны быть одинокими). Но проводить время друг с другом невозможно, если не доставлять друг другу удовольствия и не получать наслаждение от одинаковых вещей; именно эти [условия] и присутствуют, как кажется, в товарищеской дружбе[22].

7. Стало быть, как уже было сказано многократно, дружба — это прежде всего дружба добродетельных,

потому что предметом дружеской приязни и предпочтения (philēton kai haireton) считается безотносительное благо или удовольствие и соответственно для каждого [благо и удовольствие] для него самого, между тем для добродетельного добродетельный [человек — предмет и дружбы, и предпочтения] как на одном, так и на другом основании: [как безотносительно, так и для него].

Дружеское чувство походит на страсть, а дружественность — на определенный склад, ибо дружеское чувство с таким же успехом может быть обращено на неодушевленные предметы, но взаимно дружбу питают при сознательном выборе, а сознательный выбор обусловлен [душевным] складом. Кроме того, добродетельные желают собственно блага тем, к кому питают дружбу, ради самих этих людей, причем не по страсти, но по складу [души]. И, питая дружбу к другу, питают ее к благу для самих себя, ибо, если добродетельный становится другом, он становится благом для того, кому друг. Поэтому и тот и другой питают дружбу к благу для самого себя и воздают друг другу равное в пожеланиях и в удовольствиях, ибо, как говорится, «дружность (philotēs) — это уравненность» (isotēs)[23]; а это дано в первую очередь дружбе добродетельных.

(VI). Между людьми скучными и старыми тем менее 1158a
бывает дружественность, чем более они вздорны и чем менее они наслаждаются взаимным общением, а ведь именно [наслаждение общением], кажется, главный признак дружбы (malista philika) и создает ее в первую очередь. Недаром юноши быстро становятся друзьями, а старики — нет: не становятся друзьями тем, от кого не получают наслаждения. То же самое справедливо и для скучных. Однако такие люди могут испытывать друг к другу расположение, ибо желают друг другу собственно блага и в нужде идут друг другу навстречу, но едва ли они друзья, потому что не проводят дни совместно и не получают друг от друга наслаждения. А именно это считается главными признаками дружбы.

Быть другом для многих при совершенной дружбе невозможно, так же как быть влюбленным во многих одновременно, ([влюбленность] похожа на чрезмерную [дружбу] и является чем-то таким, что по [своей] природе обращено на одного). Многим одновременно

трудно быть подходящими для одного и того же человека, и, вероятно, [трудно, чтобы многие] были добродетельными. Нужно ведь приобрести опыт и сблизиться, что трудно в высшей степени, [если друзей много]. А нравиться многим, принося им пользу или удовольствие, можно, ибо таких — [ищущих выгод и удовольствий] — много, а оказывание услуг не [требует] долгого срока.

Из этих [видов] дружбы больше походит на [собственно] дружбу та, что ради удовольствия, когда обе [стороны] получают одно и то же и получают наслаждение друг от друга или от одинаковых вещей; таковы дружбы юношей: здесь широта (to eleytherion) присутствует в большей степени. А дружба ради пользы [свойственнее] торговцам.

Даже блаженные, не нуждаясь ни в чем полезном, нуждаются в удовольствиях; поэтому они желают проводить жизнь с кем-то сообща, а что до страдания, то небольшой срок они его терпят, но никому не выдержать причиняющее страдание непрерывно, будь это само благо [24],— вот почему блаженные ищут друзей, доставляющих удовольствие. Вероятно, нужно, чтобы эти друзья были также и добродетельными, причем для самих блаженных. Дело в том, что только в этом случае у них будет все, что должно быть между друзьями.

Люди, наделенные могуществом, используют друзей, как мы это видим, с разбором: одни друзья приносят им пользу, а другие доставляют удовольствие, но едва ли одни и те же — и то и другое, ибо могущественных не заботит, чтобы доставляющие удовольствие были наделены добродетелью, а полезные были бы [полезны] для прекрасных [деяний]; напротив, стремясь к удовольствиям, они [ищут] остроумных, а для выполнения приказаний — изобретательных, но одни и те же люди редко бывают и теми и другими [одновременно]. Сказано уже, что и удовольствие, и пользу вместе доставляет добропорядочный человек, но такой человек не делается другом превосходящему его [по положению], если только последний не превосходит его также добродетелью; в противном случае он не будет в положении равенства, т. е. как превзойденный пропорционально [заслугам превосходящего]. Но такие [властители], что обладают превосходством еще и в добродетели, обычно бывают редки [25].

8. Описанные выше [разновидности] дружбы [основаны] на уравненности. Действительно, обе стороны или получают и желают друг для друга одного и того же, или обмениваются разным, допустим удовольствием и помощью; сказано уже, что эти виды дружбы хуже и менее постоянны. Как кажется, [эти разновидности] и являются, и не являются дружбами в силу соответственно ⟨и⟩ сходства и несходства с одним и тем же; действительно, по сходству с дружбой по добродетели они являются дружбами (ведь в одной [разновидности] заключено удовольствие, в другой — польза, а в той [дружбе по добродетели] присутствует и то и другое), но поскольку [дружба по добродетели] неподвластна клевете и постоянна, а эти [виды дружбы] скоропреходящи, да и во многом другом от нее отличны, то из-за несходства [с дружбой по добродетели] кажется, что это — не дружбы. 1158b

(VII). Есть и другой род дружбы, основанный на превосходстве [одной стороны], как, скажем, [дружеские отношения] отца к сыну и вообще старшего к младшему, мужа к жене и всякого начальника к подчиненному. Эти [отношения] тоже отличаются друг от друга, ибо неодинаково [чувство] родителей к детям и начальников к подчиненным, так же как [различно отношение] отца к сыну и сына к отцу или мужа к жене и жены к мужу. И добродетель, и назначение каждого из них различны, различно и то, из-за чего питают дружбу. А это значит, что различаются и чувства дружбы, и [сами] дружбы, ведь, разумеется, ни один из них не получает от другого того же, [что дает сам], и не следует искать этого [в таких отношениях]; когда же дети уделяют родителям, что должно уделять породившим их, а родители ⟨сыновьям⟩ — что должно детям, то дружба между ними будет постоянной и доброй.

Во всех этих дружбах, основанных на превосходстве, дружеское чувство должно быть пропорционально, а именно: к лучшему больше питают дружбу, чем он [к другим], и к тому, кто больше оказывает помощь, тоже и соответственно ко всякому другому из лучших, ибо, когда дружеское чувство соответствует достоинству, тогда получается в каком-то смысле уравненность, что и считается присущим дружбе.

9. [Справедливое] равенство (to ison), по-видимому, имеет не один и тот же смысл в том, что касается правосудия (ta dikaia) и в дружбе: для правосудия равенство — это прежде всего [справедливость], учитывающая достоинство (kat' axian), а уже во вторую очередь учитывается количество (kata poson), в дружбе же, наоборот, в первую очередь — [равенство] по количеству, а во вторую — по достоинству. Это делается ясным, когда люди значительно отстоят [друг от друга] по добродетели, порочности, достатку или чему-то еще. Ведь [тогда] они уже не друзья; напротив, они не считают [себя или другого] достойными дружбы. Особенно очевидно это [на примере] с богами, ибо у них наибольшее превосходство с точки зрения всех благ. Ясно это и на [примере] царей, потому что стоящие много ниже[26] не считают себя достойными быть им друзьями, а люди, ничего не значащие, [не считают себя достойными дружбы] с наилучшими или мудрейшими. Конечно, в таких вещах невозможно определить точную границу, до которой друзья [остаются друзьями]; ведь, с одной стороны, [даже] если отнять многое, [дружба может] все еще оставаться [дружбой], но при слишком большом отстоянии одного от другого, например человека от божества, дружба уже невозможна.

Отсюда и возникает еще один сложный вопрос: действительно ли друзья желают друзьям величайших благ, например быть богами; ведь тогда они не будут для них ни друзьями, ни, стало быть, благами, а друзья — это блага[?] Однако если удачно было сказано, что друг желает для друга собственно блага ради него самого, то, вероятно, последний должен оставаться именно таким, каков он есть, ибо ему будут желать величайших благ как человеку. Но, может быть, не всех [благ], ибо каждый желает собственно блага прежде всего себе.[27]

(VIII). Принято считать, что из честолюбия большинство скорее желает, чтобы к ним выказывали дружбу, чем самим ее выказывать, и потому большинство — друзья подхалимов, так как подхалим — это друг, над которым обладают превосходством, или человек, который прикидывается, что он таков и что он питает дружбу больше, чем питают к нему. Считается между тем, что принимать дружбу (to phileisthai) — это поч-

ти то же самое, что принимать почести (to timasthai), а к этому большинство людей, конечно, стремится. Однако большинство, похоже, предпочитает почет не ради него самого, а за то, что с ним связано[28]. Действительно, большинство наслаждается почетом у могущественных из-за надежд (т. е. они думают получить то, что им понадобится, так что наслаждаются почетом как знаком, предвещающим благодеяния (eypatheia)). Те же, кто стремится к почету у добрых и знающих, имеют целью укрепиться в собственном о себе мнении, а значит, и наслаждение они получают, доверяя суду тех, кто говорит, что они добродетельны.

Но когда к человеку питают дружбу, это доставляет ему наслаждение само по себе, и потому, вероятно, считается, что принимать такое [отношение к себе] лучше, чем принимать почести, и дружба сама по себе достойна избрания. С другой стороны, кажется, что дружба состоит, скорее, в том, чтобы чувствовать ее самому (to philein), а не в том, чтобы ее чувствовали к тебе (to phileisthai). Это подтверждается тем, что для матерей чувствовать дружбу [к детям] — наслаждение. В самом деле, некоторые отдают собственных [детей] на воспитание и чувствуют к ним дружбу, зная, [что это их дети], но не ищут ответной дружбы (когда [еще] невозможна взаимность), и похоже, им довольно видеть, что [с детьми] все хорошо, и они испытывают дружескую приязнь, даже если по неведению [дети] не уделяют матери ничего из того, что ей подобает.

10. Итак, поскольку дружба состоит, скорее, в том, чтобы питать дружеские чувства, а тех, кто любит друзей, хвалят, то, похоже, добродетель друзей в том, чтобы питать дружбу; значит, кто питает дружбу в соответствии с достоинством, те друзья постоянные и 1159b дружба [их постоянна].

Друзьями в этом смысле бывают в первую очередь неровни (anisoi), их ведь можно уравнивать, а уравненность и сходство — это и есть дружность, и особенно [если] сходство по добродетели. Ведь будучи постоянны сами по себе, добродетельные постоянны и в отношении к другим; и они не нуждаются в дурном и не делают дурного в услугу, напротив, они, так сказать, препятствуют дурному, ибо таково свойство

добродетельных — самим не совершать проступков и не позволять друзьям.

А у испорченных нет ничего прочного, ведь они не остаются подобными самим себе; однако, получая наслаждение от испорченности друг друга, и они ненадолго становятся друзьями.

Что же касается друзей, приносящих пользу и доставляющих удовольствие, то они дольше остаются друзьями, а именно, покуда оказывают друг другу помощь и доставляют удовольствия. Дружба ради пользы возникает прежде всего, видимо, из противоположностей, например у бедного с богатым, у неуча с ученым, ибо, имея в чем-то нужду, человек тянется к этому, а взамен дарит другое. Сюда можно, пожалуй, с натяжкой отнести влюбленного с возлюбленным и красавца с уродом. И влюбленные недаром иногда кажутся смешными, требуя такой же дружбы, какую сами питают к другому. Конечно, если они равно способны вызывать дружескую приязнь (homoiōs philētoi), им, вероятно, следует этого требовать, но, если ничего подобного они не вызывают, это смехотворно. А возможно, противоположное тянется к противоположному не самому по себе, но опосредованно, так как [в действительности] стремятся к середине. [Середина] — это ведь благо; например, для сухого [благо] не стать влажным, а достичь середины, и для горячего тоже, и соответственно для остального. Оставим, однако, это в стороне, ибо [для настоящего исследования] это довольно-таки посторонние [вопросы].[29]

11(IX). Очевидно, как было сказано и в начале, дружба относится к тем же вещам и бывает между теми же людьми, что и право[судие], ибо своего рода право[судие] и дружба имеют место при всех вообще общественных взаимоотношениях, [т. е. в сообществах][30]. Во всяком случае, к спутникам в плавании и к соратникам по войску обращаются как к друзьям, равно как и при других видах взаимоотношений, ибо, насколько люди объединены взаимоотношениями [в сообществе], настолько и дружбой, потому что и правом тоже [настолько]. Да и пословица «У друзей [все] общее»[31] правильна, ибо дружба [предполагает отношения] общности. У братьев и товарищей общим

может быть все, а у других — [только вполне] определенные вещи — у одних больше, у других меньше, ибо и дружбы бывают и более и менее тесными. Различны и [виды] права, потому что неодинаковые права у родителей по отношению к детям и в отношениях 1160a братьев друг к другу, а также права товарищей и сограждан; это справедливо и для других [видов] дружбы. Различными будут и неправосудные вещи в каждом из названных случаев, и [неправосудность] тем больше, чем ближе друзья; так, лишить имущества друга ужаснее, чем согражданина, а брату не оказать помощи ужаснее, чем чужому, избить же отца ужаснее, чем любого другого. Праву также свойственно возрастать по мере [роста] дружбы, коль скоро [дружба и право] относятся к одним и тем же людям и распространяются на равные [области].

Между тем все сообщества — это как бы члены (morioi) государственного сообщества: они промышляют что-то нужное, добывая что-нибудь из необходимого для жизни. А ведь государственные взаимоотношения с самого начала сложились, очевидно, ради [взаимной] пользы и постоянно ей служат; и законодатели стараются достичь ее и утверждают: что́ всем на пользу, то и есть право. А это значит, что другие взаимоотношения, [в сообществах], преследуют цель частной полезности; так, моряки имеют целью [пользу] в смысле зарабатывания денег за плавание и что-нибудь такое; соратники на войне стремятся к [пользе] с точки зрения войны: в одних случаях — [захватить] имущество, в других — [завоевать] победу, в третьих — [взять] город; соответственно обстоит дело и у членов филы или дема[32]. ⟨А иные [сообщества], видимо, возникают ради удовольствия, например тиасы и [сообщества] эранистов; их цель — жертвенные пиры и пребывание вместе[33]⟩ (все эти [сообщества], по-видимому, подчиняются государственному, ибо государственные взаимоотношения ставят себе целью не сиюминутную пользу, а пользу для всей жизни в целом), они совершают торжественные жертвоприношения и собираются для этого вместе, оказывая почести богам и предоставляя самим себе отдых, сопровождаемый удовольствием. Как можно заметить, древние торжественные жертвоприношения и собрания бывали после сбора плодов, словно первины в честь

богов; действительно, именно в эту пору имели больше всего досуга.

Итак, все взаимоотношения оказываются частями (morioi) взаимоотношений в государстве, [т. е. частями государственного сообщества]. А этим частям соответствуют [разновидности] дружбы.

12(X). Существуют три вида (eidē) государственного устройства и равное число извращений (parekbaseis) [34], представляющих собою как бы растление (phthorai) первых. Эти виды государственного устройства — царская власть, аристократия и третий, основанный на разрядах (apo timēmatōn); именно этому виду, кажется, подходит название «тимократия», однако большинство привыкло называть его [просто] «государственное устройство» (politeia) [35]. Лучшее из них — царская власть, худшее — тимократия. Извра-
1160b щение царской власти — тирания: будучи обе единоначалиями (monarkhiai), они весьма различны, так как тиран имеет в виду свою собственную пользу, а царь — пользу подданных [36]. Ведь не царь тот, кто не самодостаточен и не обладает превосходством с точки зрения всех благ; а будучи таким, он ни в чем не нуждается и, стало быть, будет ставить себе целью поддержку и помощь не для себя самого, а для подданных, потому что в противном случае он был бы своего рода «царем по жребию» [37]. Тирания в этом отношении противоположна царской власти, так как тиран преследует собственное благо. И по тирании заметней, что это самое худое [среди извращений], так как самое плохое противоположно самому лучшему.

Царская власть переходит в тиранию, ибо тирания — это дурное качество единоначалия, и плохой царь становится тираном. Аристократия [переходит] в олигархию из-за порочности начальников (arkhai), которые делят [всё] в государстве вопреки достоинству, причем всё или большую часть благ [берут] себе, а должности начальников всегда [распределяют] между одними и теми же людьми, выше всего ставя богатство. Поэтому начальники малочисленные и плохие (mokhthēroi), вместо того чтобы быть самыми порядочными (epieikestatoi). Тимократия [переходит] в демократию, ибо эти виды государственного устройства имеют общую грань: тимократия тоже желает быть

[властью] большого числа людей, и при ней все относящиеся к одному разряду равны. Демократия — наименее плохое [среди извращений], ибо она незначительно извращает идею (eidos) государственного устройства.[38]

Стало быть, в основном так происходят перемены в государственных устройствах, потому что такие переходы кратчайшие и самые простые.

Подобия и как бы образцы данных [государственных устройств] можно усмотреть также в семьях, ибо отношение (koinōnia) отца к сыновьям имеет облик (skhēma) царской власти: отец ведь заботится о детях. Недаром и Гомер зовет Зевса отцом; действительно, царская власть желает быть властью отеческой (patrikē arkhē). А у персов [власть] отца тираническая, потому что они обращаются с сыновьями как с рабами; тиранической является и [власть] господина над рабами, ибо при этой власти делается то, что нужно господину. Но данное отношение представляется правильным, а [тирания отцов] у персов — ошибочной, ибо различна власть над разными [по роду][39]. [Сообщество] мужа и жены представляется аристократией, [т. е. властью лучших], ибо муж имеет власть сообразно достоинству и в том, в чем мужу следует, а что подобает жене, он ей и предоставляет. Но если муж распоряжается [в доме] всем, он превращает [их сообщество] в олигархию, ибо делает это вопреки достоинству и не как лучший [по сравнению с женой]. 1161a
Случается иногда, что жены, будучи богатыми наследницами, имеют власть над мужьями[40]; тем самым это власть не по добродетели, но благодаря богатству и влиянию (dynamis), точно так, как при олигархиях. А на тимократию похожи [отношения] братьев: они ведь равны, за исключением разницы в возрасте; именно поэтому, если они намного отличаются по возрасту, между ними уже невозможна братская дружба. «Демократия» же бывает в домах без господина (там ведь все равны), и там, где начальствующий немощен и каждому можно [делать, что ему вздумается].

13(XI)[41]. В каждом из государственных устройств дружба проявляется в той же мере, что и право[судие]. Дружеское расположение царя к тем, над кем он царь, [выказывается] в преизбытке его благодея-

ний; действительно, подданным он делает добро, если только, как добродетельный царь, он, словно пастух, [пекущийся] об овцах, внимателен к ним — [к тому], чтобы у них все было хорошо. Недаром Гомер назвал Агамемнона «пастырем народов»[42]. Такова и отеческая [власть], но она отличается размером благодеяний, ибо [отец] — виновник самого существования, что уже почитается величайшим благом, а кроме того, еще и воспитания, и образования. Даже предкам за это воздается, и отношение между отцом и сыном, предками и потомками, царем и подданными есть по природе [отношение] власти [и подчинения] (to arkhikon). Эти дружбы основаны на превосходстве, вот почему почитают родителей. Наконец, и право у одних и других не одинаковое, а сообразное достоинству, так ведь и в дружбе.

Дружба мужа с женой такая же, как и в аристократическом [государстве]: она сообразна добродетели, и лучшему [принадлежит] большее благо, и каждому, что ему подобает; так и с правом.

Дружба братьев напоминает дружбу товарищей, потому что они равны и [примерно] одного возраста, а такие люди, как правило, имеют схожие страсти и схожие нравы. Похожа на эту дружбу и дружба при тимократии, потому что граждане тяготеют к тому, чтобы быть равными и добрыми [гражданами], и вот они начальствуют по очереди и на равных основаниях, и дружба у них этому соответствует.

При извращениях [государственных устройств] как право[судие], так и дружба возможны в очень малой мере, и менее всего при наихудшем извращении, ведь при тирании дружба невозможна совсем или мало[возможна]. Действительно, если у властвующего и подчиненного нет ничего общего, нет и дружбы, потому что и правосудия нет, как, например, в отношениях мастера к его орудию, души к телу, гос-
1161b подина к рабу. В самом деле, о всех этих вещах заботится тот, кто их использует, но ни дружбы, ни права не может быть по отношению к неодушевленным предметам. Невозможна дружба и с конем или быком или с рабом в качестве раба. Ведь [тут] ничего общего быть не может, потому что раб — одушевленное орудие, а орудие — неодушевленный раб, так что как с рабом дружба с ним невозможна, но как с человеком

возможна. Кажется ведь, что существует некое право у всякого человека в отношении ко всякому человеку, способному вступать во взаимоотношения на основе закона и договора (koinōnēsai nomoy kai synthēkēs), а значит, и дружба возможна в той мере, в какой раб — человек [43].

В ничтожных размерах, таким образом, дружба и правосудие возможны даже при тиранниях, а в демократических государствах в большей степени, ибо у равных много общего.

14(XII). Как мы уже сказали, всякая дружба существует при наличии взаимоотношений, [т. е. в обществе], а дружбу родственников и товарищей можно выделить особо. [Дружественные отношения] сограждан, членов филы, спутников в плавании и тому подобные, видимо, больше походят на [отношения] между членами определенных сообществ (koinōnikai), ибо они явно основаны на каком-то соглашении (homologia). В этот ряд, вероятно, можно поставить и [отношения] между гостем и гостеприимцем.

Что касается дружбы родственников, то и она, по-видимому, имеет много разновидностей, но любая обусловлена отеческой, ибо, с одной стороны, родители любят детей как часть самих себя, а, с другой — дети любят родителей, будучи частью от них. Знание родителей, что дети от них, глубже, чем знание рожденных, что они от родителей, и «тот-от-кого» сильнее привязан к своему порождению, чем рожденный к своему создателю. Действительно, то, что исходит из чего-либо,— родное для того, откуда исходит (например, зуб, волос или что бы то ни было — для их обладателя), но для того, что исходит, «то-из-чего» оно исходит ничего не значит или, во всяком случае, значит меньше. [Есть разница] и с точки зрения срока, а именно: родители любят свои порождения сразу же, а дети родителей — по прошествии известного времени, когда они начнут соображать или чувствовать. Отсюда также ясно, почему матери сильнее питают дружбу к детям, [нежели отцы] [44].

Итак, если родители к детям питают дружбу как к самим себе (ведь отделенные от них их порождения — это как бы другие они сами), то дети питают дружбу к родителям как их естественные порождения,

а братья любят друг друга оттого, что они по природе от одних и тех же родителей, так как одинаковость с точки зрения [происхождения] создает одинаковость в их отношениях друг с другом; отсюда и выражения: «одна кровь» и «[один] корень» и тому подобные. Братья, таким образом, представляют собою одно, даже будучи раздельными [существами].

Для их дружбы также много значит совместное воспитание и близость по возрасту, ибо «сверстник к сверстнику»[45] и при близком знакомстве бывают товарищами, именно поэтому дружба братьев подобна
1162a дружбе товарищей. Что касается двоюродных братьев и прочих родственников, то их привязанность основана также на этом, потому что они происходят от одних [предков], причем одни более родные, а другие менее, в зависимости от близости или дальности родства с прародителем.

Дружественность детей к родителям и людей к богам существует как дружественность к благу и превосходству. В самом деле, родителям дети обязаны величайшими благодеяниями, так как в родителях причина самогó их существования и воспитания, а затем и образования. Такая дружба заключает в себе настолько больше и удовольствия, и пользы, нежели дружба с чужими, насколько в жизни родных больше общего. В братской дружбе присутствует именно то, что в товарищеской, причем между добрыми братьями и вообще в дружбе похожих этого больше в той мере, в какой [братья] ближе [товарищей] и возможность любить друг друга имеют с рождения, и в той мере, в какой более схожи нравами происходящие от одних родителей и получившие одинаковое воспитание и образование; да и проверка временем у них самая длительная и самая надежная. У остальных родственников проявления дружбы также соответствуют [степени родства].

Мужу и жене дружба, по-видимому, дана от природы, ибо от природы человек склонен образовывать, скорее, пары, а не государства — настолько же, насколько семья первичнее и необходимее государства[46], а рождение детей — более общее [назначение] живых существ [в сравнении с назначением человека]. Но если у других [животных] взаимоотношения [и сообщество] существуют лишь постольку, поскольку [они

вместе рождают детей], то люди живут вместе не только ради рождения детей, но и ради других [надобностей] жизни. Действительно, дела с самого начала распределены [между супругами] так, что у мужа одни дела, а у жены другие; таким образом муж и жена поддерживают друг друга, внося свою [долю участия] в общее [дело]. Этим объясняется, видимо, то, что в данной дружбе присутствует как польза, так и удовольствие. Она будет и [дружбой] по добродетели, если и муж, и жена — добрые люди, ведь тогда у каждого из них [своя] добродетель и оба будут такому радоваться. А дети, как считается, тесно связывают [супругов], потому-то бездетные скорее разводятся: дети — это общее обоим благо, а общее [благо] объединяет.

Вопрос, как следует жить мужу с женой и вообще другу с другом, по-видимому, ничем не отличается от вопроса, как [им жить] правосудно, потому что неодинаково правосудие в отношениях друга к другу и в отношениях с чужим, или товарищем, или соучеником.

15(XIII). Поскольку существуют три [вида] дружбы, как было сказано в начале[47], и при каждой [разновидности] друзьями бывают как на основе уравнивания, так и на основе превосходства (ведь и одинаково добродетельные бывают друзьями, и лучший с худ- 1162b
шим, то же справедливо и для [друзей], доставляющих [друг другу] удовольствие, или [друзей] из соображений пользы, [потому что и] они могут быть и равными с точки зрения [взаимной] поддержки, и разными), постольку ровни сообразно своей уравненности должны быть равны (toys isoys ...kat'isotēta dei... isadzein) и в чувстве дружбы, и во всем остальном, а неровни должны воздавать [друзьям] пропорционально превосходству [друзей].

Вполне понятно, что жалобы и упреки возникают исключительно или по преимуществу при дружбе ради пользы. А будучи друзьями во имя добродетели, охотно делают добро (ey dran) друг другу (потому что это присуще и добродетели, и дружбе[48]); у тех же, кто наперебой [оказывает друг другу благодеяния], не бывает ни жалоб, ни ссор, ибо никто не сердится на человека, питающего дружбу и делающего добро, напротив, в меру своей учтивости (kharieis),

отплачивают ему, делая добро в свою очередь. А кто [делает добро] с избытком, достигая при этом цели своих стремлений, не станет, конечно, жаловаться на друга, ведь стремится каждый к благу. Редки жалобы у друзей ради удовольствия; в самом деле, оба, коль скоро они наслаждаются совместным времяпрепровождением, одновременно получают то, к чему стремятся, и, жалуясь на того, кому он не нравится, человек показался бы смешным: есть же возможность не проводить дни совместно.

Зато дружба из соображений пользы чревата жалобами; обращаясь друг к другу за поддержкой, всегда нуждаются в большем, причем уверены, что имеют меньше, чем прилично, и упрекают за то, что получают не столько, сколько нужно, хотя они этого достойны [49]; но делающие добро не способны оказывать поддержку в той мере, в какой нуждаются те, кто ее принимает.

Кажется, подобно тому как правосудие бывает двух видов — одно неписаное, а другое по закону, так и в дружбе ради пользы различаются дружба на нравственной и на законной [основе] [50]. Таким образом, больше всего жалоб возникает, когда завязали и расторгли [дружественные отношения], имея в виду не один и тот же [их вид].

[Отношения] на основе закона — это [отношения] на оговоренных условиях, причем или чисто торгашеские — «из рук в руки», или более свободные с точки зрения сроков, но при соглашении, кому что [причитается].

В этой [разновидности] обязательства ясны и не являются предметом разногласий, отсрочка же делается по-дружески. Поэтому кое у кого [51] такие случаи не относятся к ведению правосудия, напротив, люди уверены, что, заключив сделку на доверии, нужно примириться [с последствиями].

Что же касается дружбы ради пользы на нравственной основе, то она [существует] не [на оговоренных условиях], так что подарок или другую какую-то [любезность] делают как другу, однако ожидают получить [в ответ] столько же или больше, словно не подарили, а дали взаймы. И если при расторжении отношений [положение будет] не таково, как было при их завязывании, будут жаловаться. Это происходит потому, что, хотя все или большинство желают

прекрасного, выбор свой останавливают (proaireisthai) все-таки на выгодном. Между тем прекрасно само по себе делать добро, а не [делать его], чтобы получить 1163a [добро] в ответ; что же касается принятия благодеяний, то оно выгодно, [а не прекрасно].

Итак, если есть возможность, следует отдать назад стоимость полученного [блага], ⟨тому, кто этого хочет⟩, (ибо не следует делать другом против воли; напротив, как совершивший вначале ошибку и принявший благодеяние, от кого не следовало, т. е. не от друга и не от того, кто творит [добро] ради самого добра, облагодетельствованный должен расторгнуть [«дружбу»] так, словно она на оговоренных условиях), † причем то, что и сам [человек] согласился бы † возвратить при возможности, а при невозможности даже даятель не стал бы требовать[52]. Словом, если есть возможность, следует возвращать полученное. И надо внимательно следить, кто оказывает благодеяние и на каких [условиях], чтобы либо принять его на этих [условиях], либо не [принять].

Спорным является вопрос, что следует считать мерой, чтобы соответственно отдавать назад: выгоду принявшего благодеяние или же [само] благодеяние сделавшего [доброе дело]? Действительно, принявши [какое-нибудь благодеяние], утверждают, что получили от благодетелей то, что для последних ничего не стоит и что можно получить у других, преуменьшая тем самым [благодеяние]. А те в свою очередь [говорят], что это самое большое из того, что есть у них самих, чего к тому же нельзя было получить у других, да к тому же [сами они] были в опасности или испытывали нужду именно в этом.

В таком случае, не правда ли, мерой при дружбе ради пользы является выгода того, кто ее получает? Ведь это он нуждается, и [благодетель] оказывает ему поддержку, имея в виду получить такую же. А значит, поддержка была таких размеров, как полученная выгода, и отдавать следует столько, сколько досталось, или даже больше, ибо это прекрасней.

Но в дружбах, основанных на добродетели, не бывает жалоб, мерой же служит, вероятно, сознательный выбор совершившего [доброе дело], ибо с точки зрения добродетели и права главное заключено в сознательном выборе.

16 (XIV). Разногласия бывают и в дружбах, основанных на превосходстве, потому что обе стороны требуют большего; всякий раз, как это происходит, дружба расторгается. Действительно, лучший уверен, что ему самому прилично иметь больше, ибо добродетельному [должны] уделять больше; так же [рассуждает и тот, кто] оказывает больше помощи, ведь говорят, что бесполезному не следует иметь равную [с другими долю] и что получается повинность[53], а не дружба, если от дружбы будут получать не по стоимости [затраченных] трудов. Они думают, что, как при имущественных взаимоотношениях больше получает тот, кто сделал больший взнос, так должно быть и в дружбе. А нуждающийся и занимающий более низкое положение считает наоборот: добродетельному другу, мол, свойственно оказывать поддержку нуждающимся [друзьям], ибо говорят: в чем польза быть другом добропорядочному человеку или государю, если не будешь от этого ничего иметь?

1163b Так что, похоже, требования обеих сторон правильны и каждому следует уделять от дружбы бо́льшую [долю], однако не одного и того же, но обладающему превосходством больше чести, а нуждающемуся — прибыли, ибо для добродетели и благодеяния честь — это награда, а для нужды прибыль — это поддержка. Так же, очевидно, обстоят дела и в государственном устройстве, а именно не оказываются почести тем, кто не приносит обществу никакого блага; действительно, общее [благо] дается тому, кто благодетельствует па общее [благо], а почесть и есть такое сообща воздаваемое [благо]. Нельзя, в самом деле, получать [от государства] одновременно и деньги, и почести, ибо никто не потерпит обойденности во всем. Так что обойденному в деньгах уделяют честь, а падкому на дары[54] — деньги, ибо соответствие достоинству создает справедливое равенство и, как было сказано, сохраняет дружбу, [или дружественность].

Так должно происходить общение и у неравных, причем тот, кому оказана поддержка деньгами или в добродетели, должен в ответ выказывать почтение, отвечая тем, чем может. В дружбе ведь ищут возможного, а не [воздаяния точно] по достоинству[55], да и не во всех случаях это возможно, как, например, в почестях богам и родителям, ибо никто, пожалуй, никогда

не воздаст им достойную честь, но, кто посильно (eis dynamin) чтит их, считается добрым человеком.

Вероятно, поэтому считается, что сыну невозможно отречься от отца, а отцу от сына [можно], ибо сын должен отдавать долг, но, что бы он ни сделал, он не сделает того, что достойно полученного прежде [от отца], а значит, он вечный должник. У тех же, кому должны, есть возможность отказаться [от должника], и, следовательно, [она есть] у отца. Вместе с тем никто, пожалуй, и, по-видимому, никогда не отступается [от сына], если он не чрезмерно [погряз] в пороке; помимо естественной [родительской любви-]дружбы человеку [свойственно] не отказываться от поддержки и услуг [сына]. А плохой [сын] избегает или не старается оказывать [отцу] поддержку; большинство ведь желает получать благодеяния, а делать добро избегает, как невыгодного [занятия].

Будем считать, что об этом сказано.

КНИГА ДЕВЯТАЯ (I)[1]

1 (I). Во всех разнородных дружбах пропорциональность приравнивает и сохраняет дружбу, как то и было сказано; так, при государственной [дружбе] башмачник за башмаки по [их] стоимости (kat' axian) получа-
1164a ет вознаграждение, и ткач тоже, и прочие[2]. В этом случае наготове общая мера — монета, и с ней поэтому все соотносится, ею и измеряется. Что же до любовной [дружбы], то влюбленный иногда жалуется, что при избытке дружбы с его стороны он не получает ответной дружбы, при этом он, может статься, не обладает ничем, что служит предметом дружеской приязни; возлюбленный же часто жалуется, что влюбленный прежде сулил все, а теперь ничего не исполняет. Такое случается всякий раз, когда влюбленный дружит с возлюбленным из-за удовольствия, а возлюбленный с влюбленным — из-за пользы, но у обоих нет того, [чего они ждут друг от друга]. Именно при дружбе ради этих [целей] ее расторжение происходит всякий раз, когда не получают того, ради чего дружили, ибо в этом случае любят не самих друзей, а то, что у них имеется, это, между тем, непостоянно, а потому таковы и дружбы. Но [дружба] нравов, существующая сама по себе, постоянна, как и было сказано[3].

Разногласия возникают и тогда, когда получают другое, т. е. не то, к чему стремились, ибо не получать того, к чему тянет, все равно что ничего не получать; так, например, [в случае] с кифаредом, которому [царь] посулил тем бо́льшую плату, чем лучше он будет петь, но наутро на его требование обещанного сказал, что за удовольствие ему уже было отплачено удовольствием[4]. Если бы, действительно, каждый из них желал того, [что получил, то каждый] получил бы достаточно, но если один желал веселья, а другой — заработка и один имеет, что желал, а другой нет, при

таких взаимоотношениях не будет, пожалуй, ничего хорошего, потому что человек обращается за тем, в чем нуждается, и, во всяком случае, ради этого он отдаст, что имеет.

Но кому же из двух установить стоимость: тому ли, кто первым расточает, или тому, кто первым взял? Ведь тот, кто дает первым, [оценивать свое даяние,] похоже, предоставляет другому. Говорят, это делал Протагор, ибо всякий раз, как он обучил чему бы то ни было, он приказывал ученику оценить, сколько, по его мнению, стоят [полученные] знания, и столько брал [5]. В подобных случаях некоторые довольствуются [правилом] «плати, сколько спросят» [6]; а на тех, кто, взяв сначала деньги, потом ничего из того, о чем говорили, не делают, потому что их обещания были чрезмерны,— на тех, разумеется, жалуются, ибо они не исполняют того, о чем было соглашение. Софисты, вероятно, были вынуждены делать это, [т. е. брать плату вперед], потому что никто не дал бы денег за их знания. Так что на них, конечно, жалуются как на людей, которые не делают того, за что взяли плату.

О расточающих первыми ради самих друзей в тех случаях, когда соглашения о [взаимном] содействии не бывает, сказано, что они не вызывают жалоб [7] (ибо именно такова дружба по добродетели). А вознагражде- 1164b
ние здесь должно соответствовать сознательному выбору [того, кто дал первым], ибо [сознательный выбор блага для другого] отличает друга и добродетель. Так, видимо, должно быть и у тех, кто занялся сообща философией, [т. е. у учителей и учеников], ибо здесь стоимость не измеряется в деньгах да и равновеликого воздаяния (timē), пожалуй, не существует, однако, быть может, в этом случае достаточно того, что посильно, точно так, как и в отношении к богам и родителям [8].

Но если даяние не такого рода, но предполагает [воздаяние], то прежде всего нужно, наверное, чтобы обе стороны признавали воздаяние достойным, а если этого не произойдет, то, по-видимому, не только необходимым, но и правосудным покажется, чтобы тот, кто первым решил принять [услугу или помощь], устанавливал [их стоимость]. Действительно, сколько один взял себе в поддержку или сколько он согласился [отдать] за [полученное им] удовольствие, столько,

получив назад, давший первым будет иметь в качестве стоимости, определенной тем, кто первым взял.

Оказывается, так бывает и при купле-продаже, и кое-где есть законы, которые запрещают судебное разбирательство добровольных сделок (ta hekoysia symbolaia), подразумевая тем самым, что с тем, кому оказал доверие, [сделка] должна быть расторгнута на тех же основаниях, на каких вступили во взаимоотношения. В самом деле, считается более правосудным, чтобы [стоимость] установил тот, кому была предоставлена возможность [это сделать], а не тот, кто ее предоставил. Ведь для большинства вещей владельцы и желающие получить эти вещи назначают не равную цену, потому что свое собственное, к тому же отдаваемое, каждому кажется стоящим много. Но вознаграждение все-таки соответствует тому, сколько установят принимающие [даяние]. Нужно, наверное, чтобы цену назначили не ту, что кажется достойной владельцу, а ту, что он назначал, прежде чем стал владельцем.

2(II). Трудности заключаются и в следующих вопросах: предоставлять ли все на усмотрение отца и во всем слушаться его, или же при недуге надо верить врачу, а военачальником назначать способного вести войну? А также: кому больше оказывать услуги — другу или добропорядочному человеку и что важнее — воздать благодарность благодетелю или расточать [благодеяния] товарищу, если и для того, и для другого [одновременно] нет возможности? Не правда ли, нелегко точно определить все такие случаи? В самом деле, часто они бывают отличны по самым разным признакам: по величине и ничтожности, по нравственной красоте и необходимости.

Совершенно ясно, что не следует предоставлять все на усмотрение одного и того же лица и что в большинстве случаев следует, скорее, воздавать за благодеяния, нежели угождать товарищам, точно так же, как прежде, чем давать товарищу, следует возвратить долг тому, кому должен.

Но может быть, так следует поступать не всегда. Например, следует ли выкупленному у разбойников в свою очередь выкупить освободителя, кем бы тот ему ни был, или отплатить ему, даже не попавшему в
1165a плен, но требующему воздаяния, [когда] выкупить

нужно отца? Не правда ли, принято считать, что отца надо выкупить скорее, чем даже самого себя [9].

Стало быть, в общем, как уже сказано, долг следует вернуть, но, если это даяние перевешивают нравственно прекрасное или необходимое, следует отклониться в их сторону. Ведь иногда и вознаграждение за первоначально полученное не дает справедливого равенства, а именно когда один делает добро, зная, что другой человек добропорядочный, а этому другому приходится воздавать тому, кого он считает испорченным. Иногда ведь не следует давать в свой черед взаймы даже заимодавцу, потому что он дал взаймы доброму человеку, уверенный, что получит [обратно], а добрый не надеется получить от подлого [что-нибудь назад]. Так что если все действительно обстоит так, притязания [первого] несправедливы; если же дела обстоят иначе, но думают, [что так], то и тогда, пожалуй, не покажется, что делать это нелепо. Таким образом, как уже не раз было сказано, суждения о страстях и поступках обладают такой же [и не большей] определенностью, как и то, к чему относятся эти [суждения] [10].

Совершенно ясно, таким образом, что не всем следует воздавать одинаково и даже отцу не все [причитается], подобно тому как не все жертвы приносят Зевсу. А поскольку разное [причитается] родителям, братьям, товарищам и благодетелям, то и уделять каждому следует свойственное ему и подобающее. Так, видимо, и делают. Ведь на свадьбу зовут родственников, ибо у них общий род, а совершаемые действия имеют отношение [к роду] [11]; по той же причине и на похороны, как принято считать, прежде всего надо приглашать родственников. Если же говорить о пропитании, то тут в первую очередь, видимо, следует оказывать поддержку родителям, поскольку мы их должники, а кроме того, оказывать ее виновникам [самого нашего] существования прекраснее, чем самим себе; и почет родителям [положен], словно богам, но не всякий; действительно, отцу [положен] не такой же почет, как матери, и равным образом не такой, [что положен] мудрецу или военачальнику, но отцу оказывают отцовы почести и соответственно матери, и любому, кто старше, соответственно его возрасту оказывают почет, вставая ему навстречу, укладывая его [12] и так далее; в отношении же товарищей, а равным образом

и братьев, напротив, свобода речи (parrhēsia) и равенство (koinotēs) во всем. Нужно всегда стараться уделять и родственникам, и членам своей филы, и согражданам, и всем остальным, что им подходит, и сопоставлять принадлежащее каждому из них с родством, добродетелью или полезностью. Если речь идет о людях сходного происхождения, сопоставить это сравнительно просто; более трудоемкое дело, когда они розны. Отступать из-за этого тем не менее не следует, но надо так провести разграничение, как это окажется возможным.

1165b 3(III). Труден и вопрос о том, расторгать или нет дружеские связи с теми, кто не остаются прежними. Может быть, нет ничего странного в расторжении дружбы с теми, кто нам друзья из соображений пользы или удовольствия, когда ни того, ни другого в них уже не [находят]? Друзьями-то были тем [выгодам и удовольствиям], а когда они исчерпались, вполне разумно не питать дружбы. Однако будет подан повод к жалобе, если, любя за пользу или удовольствие, делали вид, что за нрав. Именно это мы уже сказали в начале[13]: большинство разногласий возникает между друзьями тогда, когда они являются друзьями не в том смысле, в каком думают. Поэтому всякий раз, как человек обманулся и предположил, что к нему питают дружбу за его нрав, в то время как другой ничего подобного не делает, пусть он винит самого себя; но всякий раз, когда он введен в заблуждение притворством другого, он вправе жаловаться на введшего в заблуждение, причем даже больше, чем на фальшивомонетчика, настолько, насколько ценнее [предмет], на который обращено коварство.

А когда человека принимают, считая его добродетельным, а он оказывается испорченным и обнаруживает [это], то разве надо все еще питать к нему дружбу? Это же невозможно, коль скоро не все, [что угодно], предмет приязни, а только собственно благо. Подлое же и не является предметом дружеской приязни, и не должно им быть, ибо не следует ни быть другом подлости (philoponēros), ни уподобляться дурному: сказано ведь, что подобное — в дружбе с подобным[14]. Надо ли в таком случае расторгать дружбу немедленно, или, может быть, не со всеми, но с неисцелимыми

в своей испорченности? Однако помощь тем, у кого есть возможность исправиться, должна иметь в виду скорее нрав, а не состояние, в той мере, в какой нрав выше [имущества] и теснее связан (oikeiŏteron) с дружбой. Расторгая [дружбу с неисцелимо порочным, человек] не делает, видимо, ничего странного, ведь другом он был не такому, [а прежнему], и вот, будучи не в состоянии спасти изменившегося друга, он от него отступается.

Если же один остается прежним, а другой становится более добрым человеком и начинает намного отличаться от первого добродетелью, надо ли обращаться с первым как с другом? или это невозможно? При большом расхождении становится особенно ясно, [что это невозможно], например, в дружбах с детства; действительно, если один по образу мыслей (tēn dianoian) остается ребенком, а другой становится мужем в лучшем смысле слова (hoios kratistos), то как им быть друзьями, когда им нравится не одно и то же и радуются и страдают [они по разным поводам]? Ведь даже отношение друг к другу у них будет не совпадать, а без этого, как мы видели, нельзя быть друзьями, ибо без этого невозможно иметь общий образ жизни (symbioyn). Об этом уже было сказано[15].

Должно ли в таком случае отношение к [другу детства] не иметь никаких отличий, как если бы он никогда не был другом? Нет, пожалуй, следует хранить память о былой близости, и, подобно тому как друзьям, по нашему мнению, следует угождать больше, чем посторонним, так и бывшим друзьям ради прежней дружбы нужно уделять какое-то [внимание] в тех случаях, когда дружба была расторгнута не из-за чрезмерной испорченности.

4 (IV). Проявления, [или признаки], дружбы (ta philika) к окружающим, по которым и определяются 1166a
дружбы, похоже, происходят из отношения к самому себе[16]. В самом деле, другом полагают того, кто желает блага и делает благо, [истинное] (tagatha) или кажущееся, ради другого, или того, кто желает во имя самого друга, чтобы тот существовал и жил; именно это дано испытывать матерям к детям и тем из друзей, кто рассорился. А другие признают другом того, кто проводит с другим время и вместе с ним на одном

и том же останавливает выбор или же делит с ним горе и радости. И это все тоже в первую очередь бывает у матерей [в их отношении к детям]. По одному из этих признаков и определяют дружбу. Каждый из данных признаков присутствует в отношении доброго человека к самому себе (а у остальных — в той мере, в какой они такими себе представляются, ведь, как уже было сказано [17], добродетели и добропорядочному человеку в каждом частном случае положено быть мерой): он ведь находится в согласии с самим собой и вся душа [его во всех ее частях] стремится к одним и тем же вещам [18]. Далее, он желает для себя самого́ того, что является и кажется благами (tagatha kai phainomena), и осуществляет это в поступках (ибо добродетельному свойственно усердие в благе), причем [и желает, и осуществляет он это] ради самого себя, а именно ради мыслящей части души (to dianoētikon), которая, как считается, и составляет [самость] каждого (hoper hekastos) [19]. Кроме того, он желает, чтобы он сам был жив, цел и невредим, и прежде всего та его часть, благодаря которой он разумен (phronei) [20]. В самом деле, «быть» — благо для добропорядочного человека, и каждый желает собственно благ себе, так что никто не выберет для себя владеть хоть всем [благом] при условии, что он станет другим [существом] [21] (а ведь бог-то как раз и обладает [всем благом]); напротив, [только] при условии, что он останется тем, кто есть,— кем бы он ни был — [человек желает себе блага]. Между тем каждый — это, пожалуй, его понимающая часть (to nooyn), или прежде всего она. И [добропорядочный] человек желает проводить время сам с собою, ибо находит в этом удовольствие, ведь и воспоминания о совершенных поступках у него приятные, и надежды на будущее добрые (agathai), а такие вещи доставляют удовольствие. И для его мысли в изобилии имеются предметы умозрения (theorēmata). И горе, и удовольствие он лучше всего разделит с самим собою, потому что страдание ему причиняют и удовольствие доставляют во всех случаях одни и те же вещи, а не один раз одно, другой — другое, он ведь чужд запоздалому раскаянию.

Итак, поскольку каждый из этих признаков присутствует в отношении доброго человека к самому себе, а к другу относятся, как к самому себе (потому что

друг — это иной [я сам]), постольку считается, что и дружба есть, если есть тот или иной признак, а друзья — те, в чьих отношениях имеются эти [признаки]. Оставим пока вопрос о том, возможна или нет дружба с самим собою. По всей видимости эта дружба возможна, поскольку [душа] состоит из двух или более [частей], и еще потому, что чрезмерность в дружбе 1166b сравнивается с [дружбой] к самому себе [22].

На первый взгляд названные [признаки], кажется, имеются в отношении к себе у большинства людей, хотя бы эти люди были дурными. А в таком случае причастны ли они к данным [признакам] в той мере, в какой они сами себе нравятся и представляются себе добрыми? Ведь ни у одного из окончательно дурных и нечестивых их все-таки нет, да и не кажется, [будто есть]. Навряд ли имеются эти [черты] у [просто] дурных, ибо они находятся в разладе с самими собою и влечения их обращены к одному, а желания — к другому; таковы, например, невоздержные: тому, что им самим кажется благом, они предпочитают удовольствия, хотя бы и вредоносные. Так и другие из трусости ли или из праздности перестают делать то, что, по их же мнению, самое для них лучшее. А те, кто много совершили ужасных поступков и ненавистны за порочность (mokhtēria), бегут из жизни и убивают себя [23]. И порочные ищут, с кем вместе провести время, избегая при этом самих себя. Дело в том, что наедине с собою они вспоминают много отвратительного [в прошлом] и [в будущем] ожидают другое [такое же], но с другими людьми они забываются. Не имея в себе ничего, вызывающего дружбу (oyden philēton), они не испытывают к себе ни одного из дружеских чувств (oyden philikon). Наконец, такие люди не делят с самими собою ни радости, ни горя, потому что в их душе разлад, т. е. при воздержании от чего-либо одна часть души из-за порочности чувствует огорчение, а другая получает удовольствие, и одна тянет в одну, другая в другую сторону, словно хотят разорвать [на части] [24]. И поскольку невозможно испытывать страдание и удовольствие одновременно, то вскоре после [удовольствия человек] все-таки страдает от того, что получил удовольствие, и хотел бы, чтобы этого удовольствия у него не было: в самом деле, дурные люди полны раскаянья [25].

Таким образом, оказывается, что дурной человек не настроен дружески даже к самому себе, потому что в нем нет ничего, что вызывало бы дружбу (philēton). А коль скоро такое состояние слишком злосчастно, то и нужно изо всех сил избегать порочности (mokhtēria) и стараться быть добрым[26]. В самом деле, тогда и к себе можно относиться дружески, и стать другом для иного человека.

5(V). Расположение (eynoia) похоже на дружеское отношение (to philikon), но это тем не менее не дружба, потому что расположение может быть обращено к незнакомым и быть тайным, а в дружбе это невозможно. Прежде это было сказано[27].

Но расположение — это и не дружеское чувство, потому что в нем нет ни напряжения, ни стремления, а они сопутствуют чувству дружеской привязанности. Кроме того, чувство дружеской привязанности обусловлено [длительной] взаимной близостью (meta synētheias), а расположение может возникнуть внезапно, как, например, к участникам состязаний: люди становятся расположены к ним и желают им [победы], однако ни в чем не станут им содействовать, ибо, как мы уже сказали, расположение возникает внезапно и приязнь тут испытывают (stergoysi) поверхностно.

Таким образом, расположение напоминает начало дружбы, так же как удовольствие от лицезрения другого походит на начало влюбленности, потому что никто не влюбляется, не испытав прежде удовольствия от облика другого человека; но кто наслаждается видом человека, еще отнюдь не влюблен; [влюблен] он тогда, когда в отсутствие [другого] тоскует и жаждет (epithymei) его присутствия. А значит, нельзя быть друзьями, не став расположенными друг к другу, но те, кто расположены, еще отнюдь не «дружат». Дело в том, что при расположении только желают собственно благ тем, к кому расположены, но ни в чем не станут им содействовать и утруждать себя ради них. Потому-то в переносном смысле можно было бы назвать это «праздной дружбой», однако по прошествии долгого времени и по достижении взаимной близости рождается [собственно] дружба, причем дружба не из соображений пользы и не из соображений удовольствия, так как не в этих случаях возникает расположение. Действи-

тельно, облагодетельствованный проявляет расположение за то, что он получил, поступая [тем самым] правосудно; но, кто, желая делать для кого-то доброе дело (eypragein), надеется через посредство этого человека обеспечить себе достаток, похоже, не к другому расположен, а скорее к самому себе, так же как не является другом ухаживающий за другим ради какой-то пользы для себя.

Вообще говоря, расположение возникает благодаря добродетели и своего рода доброте, когда один покажется другому прекрасным или мужественным или [еще] каким-нибудь таким, как мы уже сказали применительно к участникам состязаний.

6(VI). Единомыслие (homonoia) тоже кажется [приметой] дружеского отношения. Именно поэтому единомыслие не есть сходство мнений (homodoxia), потому что последнее может быть даже у тех, кто друг друга не знает; но о согласных между собою по какому-то вопросу не говорят, что у них единомыслие, допустим, по вопросу о небесных [телах] (ибо «единомыслие» в таких вещах не имеет отношения к дружбе), а говорят о единомыслии в государствах, когда граждане согласны между собою (homognōmonōsi) относительно того, что им нужно, и отдают предпочтение (proairōntai) одним и тем же вещам и делают (prattōsi) то, что приняли сообща.

Итак, единомыслием обладают в том, что касается поступков (ta prakta), причем в том из этого, что значительно и может быть предоставлено той и другой [стороне] или всем; например, государства обладают единомыслием, когда все граждане считают, что должности начальников должны быть выборными, или что с лакедемонянами надо заключать военный союз, или что [гражданам] надлежит быть под началом Питтака, когда и сам он [этого] хотел[28]. Но когда и один и другой желают, чтобы было именно его [начало], как [братья] в «Финикиянках»[29], начинается смута, потому что не в том единомыслие, чтобы у обеих сторон на уме было одно — безразлично, что именно, а в том, чтобы имели в виду также одних и тех же лиц, как бывает, например, когда и народ, и добрые граждане 1167b
думают, что начальствовать следует лучшим, ведь так все получают что хотят.

Единомыслие оказывается, таким образом, государственной дружбой; и мы говорим о единомыслии именно в таком значении, ведь оно связано с вещами нужными и затрагивающими весь образ жизни.

Такое единомыслие существует меж добрых людей, ибо они обладают единомыслием как сами с собой, так и друг с другом, [стоя], так сказать, на одном и том же (ведь у таких людей желания постоянны и не устремляются, как Еврип[30], то в одну, то в другую сторону), да и желают они правосудного и нужного и стремятся к этому сообща.

У дурных же, напротив, не может быть единомыслия, разве только самую малость, так же как друзьями они могут быть [в очень малой степени], потому что, когда речь идет о выгодах, их устремления своекорыстны, а когда о трудах и общественных повинностях, они берут на себя поменьше; а желая этого для самого себя, каждый следит за окружающими и мешает им, ибо, если не соблюдать [долю участия], общее [дело] гибнет. Таким образом происходит у них смута: друг друга они принуждают делать правосудное, а сами не желают.

7(VII). Принято считать, что благодетели больше питают дружбу к облагодетельствованным, нежели принявшие благодеяние — к оказавшим его, и это, как противное смыслу, вызывает вопросы. Почти всем при этом кажется, что одни — должники, а другие — заимодавцы, и, значит, подобно тому как при займах должники желают, чтобы не было тех, кому они должны, а заимодавцы даже внимательны к безопасности должников,— подобно этому и оказавшие благодеяние желают, чтобы принявшие его были [целы], так как надеются впоследствии получить от них благодарность, но для облагодетельствованных воздаяние не есть предмет внимания и тревоги. Эпихарм сказал бы, наверное, что они так говорят, «глядя с подлой стороны»[31], однако на человеческую [природу] это похоже, ибо у большинства людей короткая память и получать благодеяния их тянет больше, чем оказывать.

Быть может, однако, причина более естественная и не имеет ничего общего с тем, что движет заимодавцем; действительно, [у заимодавца] нет чувства дружеской привязанности, но [только] желание, чтобы

[должник] ради получения [с него долга] был цел и невредим; сделавшие доброе дело, напротив, питают дружбу и любовь к тем, для кого это сделали, даже если те ни теперь не приносят им пользы, ни в будущем не принесут. Именно так бывает и у мастеров: в самом деле, всякий любит собственное творение (ergon) больше, чем оно, оживши, полюбило бы его; и наверное, в первую очередь так бывает с поэтами, по- 1168a тому что они обожают (hyperagapōsi) собственные сочинения, словно своих детей.

Вот на такое и походят [чувства] благодетелей, ведь полученное другим благодеяние и есть их творение, а его любят больше, чем творение своего создателя. Причина в том, что для всех бытие (to einai) — это предмет избрания и приязни (haireton kai philēton), а бытию мы причастны (esmen) в деятельности (т. е. живя и совершая поступки), и с точки зрения деятельности (energeiai) создатель — это в известном смысле его творение (ergon), так что [творцы] любят свое творение по той же причине, что и свое бытие. И это естественно, ибо чтó человек есть в возможности (dynamei), его творение являет в действительности (energeiai).

Вместе с тем если для благодетеля связанное с его поступком прекрасно и поэтому радует его в том, в ком [сказывается], то для того, кому оказано благодеяние, в оказавшем его нет ничего прекрасного, разве только полезное, а в этом меньше удовольствия и основания для дружеской приязни.

Удовольствие доставляют: деятельность в настоящем, надежда на будущее и память о прошлом; самое большое удовольствие доставляет то, что связано с деятельностью, и соответственно это вызывает чувство дружбы. И вот, если для создателя [его] творение остается неизменным (ибо прекрасное живет долго), то польза для получателя скоропреходяща. К тому же память о прекрасных делах доставляет удовольствие, а память о полученной пользе либо совсем нет, либо меньше. В случае предвосхищения [пользы] имеет место, видимо, обратное[32].

Далее, если чувство дружеской привязанности (philesis) похоже на делание (poiēsis), то когда [к тебе] питают дружбу (to phileisthai) — [это похоже] на страдательность (to paskhein)[33]. Следовательно, те,

у кого превосходство с точки зрения действия, будут «питать дружбу» и «проявлять дружбу».

Наконец, все больше дорожат доставшимся с трудом (например, тем, кто нажил деньги, они дороже, чем тем, кто их унаследовал), и считается, что получать благодеяния не требует усилий, между тем как делать добро многотрудно. Не случайно матери и любят детей сильнее, [чем отцы], ведь рождение ребенка требует от них больших усилий и они лучше [отцов] знают, что это их собственное [создание]. Такое, пожалуй, свойственно и благодетелям.

8(VIII). Сложен и такой вопрос: к кому нужно питать дружбу в первую очередь — к самому себе или к кому-нибудь другому? В самом деле, тем, кто в высшей степени себя любит, ставят это в вину и в посрамление зовут их себялюбами (philaytoi) [34], и считается, что дурной человек все делает ради самого себя, причем тем больше, чем он хуже (так что жалуются на него за то, скажем, что он все делает только для себя, а не для другого), добрый же [совершает поступки] во имя прекрасного и тем больше, чем он лучше, причем ради друга, а своим пренебрегает.

Что происходит на деле, не согласуется с этими
1168b рассуждениями, и это вполне понятно. Действительно, говорят [35], что в первую очередь следует питать дружбу к тому, кто является другом в первую очередь, а друг в первую очередь — тот, кто, желая кому-то собственно благ, желает их ради самого того человека, даже если никто об этом не узнает. Между тем эти [свойства] имеются у человека прежде всего в отношении его к самому себе, так же как и все остальные [признаки], по которым определяют друга; было ведь сказано [36], что все проявления дружбы из отношения к самому себе распространяются на отношение к другим. И все поговорки в этом согласны, например: «душа в душу», и «у друзей все общее», и «уравненность — это дружность», и «своя рубашка ближе к телу» [37], ибо все это, конечно, присутствует в отношении к себе самому в первую очередь, так как и другом бывают в первую очередь самому себе и к себе самому в первую очередь следует питать дружескую приязнь.

Конечно, трудно решить, за кем нужно последовать, коль скоро оба [мнения] внушают известное доверие.

Так что надо, наверное, разобрать такие суждения и определить, насколько и в каком смысле те или другие [мнения] истинны.

Если же мы поймем, какой смысл и те и другие вкладывают в [понятие] «себялюбия», то [все], вероятно, станет ясно.

Итак, кто вводит [это понятие] для порицания, те называют себялюбами уделяющих себе бо́льшую долю в имуществе, почестях и телесных удовольствиях, а именно к этому стремится большинство людей и в этом они усердны, словно это высшие блага, недаром они даже дерутся [друг с другом] из-за таких вещей? Кто в таких вещах своекорыстен, тот угождает влечениям и вообще страстям, т. е. чуждой рассуждения, [неразумной] части души; однако таково большинство. Так что происхождение этого названия — «себялюб» — обусловлено тем, что большинство дурно и, стало быть, «себялюбу» в указанном смысле слова по праву выносится порицание. Так что вполне понятно, почему большинство обыкновенно называет себялюбами тех, кто уделяет самим себе то, что мы назвали выше: действительно, если кто всегда усерден в том, чтобы прежде всего самому совершать поступки правосудные, благоразумные или какие-то из тех, что так или иначе подобают добродетели, и вообще всегда оставляет за собою нравственную красоту, то никто не скажет, что этот человек «себялюбив», и не осудит его.

А ведь именно такого можно посчитать в большей мере «себялюбом», ибо он уделяет себе самые прекрасные и первейшие блага и угождает самому главному в себе, во всем ему повинуясь; и как государство и всякое другое образование — это прежде всего его главнейшая часть, так и человек[38]; выходит, что себялюбом [в высшем смысле] является в первую очередь человек, дорожащий этой частью себя и угождающий ей. Кроме того, воздержным и невоздержным называют в зависимости от того, удерживает ли ум [главенство] или не удерживает, как если бы каждый и был [сам] этим [умом]; и как кажется, поступки со- 1169a
вершают сами, т. е. произвольно, когда совершают их при участии суждения (meta logoy). Совершенно ясно, таким образом, что каждый представляет собою эту свою часть или прежде всего ее, а также что добрый

человек особенно ею дорожит. Вот почему он будет себялюбом по преимуществу, но иного рода, нежели порицаемый себялюб, причем настолько от него отличающимся, насколько отличается жизнь по рассуждению (kata logon) от жизни по страсти, а стремление к нравственно прекрасному — от стремления к кажущемуся полезным. Поэтому все признают и хвалят тех, кто выдается усердием в прекрасных поступках. Если бы все соревновались в прекрасном и напрягали свои силы, чтобы совершать самые прекрасные поступки, тогда в обществе было бы все, что должно, а у каждого частного лица были бы величайшие из благ, коль скоро добродетель именно такое благо.

Следовательно, добродетельному надлежит быть себялюбом (ведь, совершая прекрасные поступки, он и сам получит пользу и окажет услуги другим), а испорченному не [должно быть себялюбом], ибо, следуя дурным страстям, он принесет вред и себе, и окружающим. Действительно, у испорченного [человека] не согласуется то, что он должен делать, с тем, что делает, а добрый, что дóлжно, то и делает; ведь всякий ум избирает для себя самое лучшее, а добрый подчиняется уму.

Правда о добропорядочном заключается в том еще, что он многое делает ради друзей и отечества и даже умирает за них, если надо: он расточит имущество и почести и вообще блага, за которые держатся другие, оставляя за собою лишь нравственную красоту; он скорей предпочтет испытать сильное удовольствие за краткий срок, а не слабое за долгий, и год прожить прекрасно [предпочтительнее для него], чем много лет — как придется, и один прекрасный и великий поступок он предпочтет многим, но незначительным. Это, вероятно, и происходит с теми, кто умирает за других: они в этом случае избирают то, что для них самих есть величие [и] красота. И они, пожалуй, расточат [свое достояние] на то, от чего больше получат их друзья; тогда друзьям достанутся деньги, а им самим — нравственная красота, так что самим себе уделяется большее благо. Точно таким образом [обстоят дела] с почестями и должностями начальников, ибо все это предоставят другу, потому что [отдавать другу] — это прекрасно и похвально. Естественно, добропорядочным считается тот, кто всему предпочитает нрав-

ственную красоту. А можно предоставить другу и [прекрасные] поступки, и даже прекрасней оказаться причиною [прекрасного поступка] для друга, нежели совершить его самому.

Итак, во всех делах, достойных похвалы, добропорядочный, как мы видим, уделяет себе большую долю нравственной красоты. Вот, стало быть, в каком смысле должно, как сказано, быть себялюбом, а так, как 1169b
большинство, не нужно.

9 (IX). Спорят и о счастливом[39], будет ли он нуждаться в друзьях или нет. [Некоторые] утверждают, что у блаженных и самодостаточных нет никакой надобности в друзьях, потому что как таковые блага (tagatha) у них имеются. А значит, как самодостаточные, они ни в чем дополнительно не нуждаются; между тем друг, будучи вторым «я», дает как раз только то, что человек не способен получить благодаря самому себе; отсюда [изречение]: «Когда добром дарит демон, что нужды в друзьях!»[40] Но ведь это, похоже, нелепость: приписывая счастливому все блага, не дать ему друзей — того, что считается самым важным из внешних благ!

И вот если другу свойственнее делать добро, а не принимать, и оказывать благодеяния — свойство добродетельного и добродетели, и, наконец, если делать добро друзьям прекраснее, чем посторонним, то добропорядочный [человек] будет нуждаться в тех, кто примет его благодеяния. Поэтому следующий вопрос о том, при удачах или при неудачах больше надобность в друзьях, если иметь в виду, что и неудачник нуждается в тех, кто будут ему благодетелями, и удачливые — в тех, кому они будут делать добро.

Вероятно, нелепо также делать блаженного одиночкой, ибо никто не избрал бы обладание благом для себя одного; действительно, человек — общественное [существо][41], и жизнь сообща прирождена ему. Значит, эти [черты] есть и у счастливого, ведь он от природы имеет блага, между тем ясно, что с друзьями и добрыми людьми лучше проводить дни, нежели с посторонними и случайными. Следовательно, у счастливого есть нужда в друзьях.

Что же в таком случае имеют в виду те, первые, и в каком отношении они говорят правду?[42] Не в том ли

дело, что большинство считают друзьями полезных людей? Но в таких блаженный, конечно, ничуть не будет нуждаться, поскольку блага у него имеются, а тогда не будет нужды и в друзьях ради удовольствия, разве только в ничтожной степени (ибо раз жизнь [сама по себе] доставляет удовольствие, не нужно никакого удовольствия, привлекаемого извне). И вот, поскольку блаженный не нуждается в друзьях такого рода, кажется, что он не нуждается в друзьях [вообще].

Но это, видимо, неправда. В начале уже было сказано[43], что счастье — это своего рода деятельность; ясно между тем, что деятельность возникает, а не наличествует, наподобие своего рода приобретения.

Если же быть счастливым — значит жить и действовать и деятельность добродетельного сама по себе добропорядочна и доставляет, как было сказано в начале, удовольствие; и если родственное (to oikeion) — это тоже одна из вещей, доставляющих удовольствие, причем окружающих мы скорее способны созерцать, нежели самих себя, и их поступки — скорее, нежели собственные[44]; и если, [наконец], поступки добропорядочных людей — и друзей при этом — доставляют добродетельным удовольствие (ибо в них содержатся оба естественных удовольствия, [— от естественного и от добропорядочного —] то, стало быть, блаженный будет нуждаться в таких друзьях, если только он действительно предпочитает созерцание добрых и родственных ему поступков, поступки же добродетельного человека, являющегося другом, именно таковы.

Предполагается далее, что счастливый человек должен жить с удовольствием. Однако для одиночки жизнь тягостна, потому что трудно непрерывно быть самому по себе деятельным, зато с другими и по отношению к другим это легко. Деятельность, сама по себе доставляющая удовольствие, будет тогда непрерывнее, как и должно быть у блаженного. В самом деле, добропорядочный в меру своей добропорядочности наслаждается поступками сообразными добродетели и отвергает то, что от порочности, подобно тому как музыкант находит удовольствие в красивых напевах и страдает от дурных. От жизни сообща с добродетельными, как утверждает и Феогнид, получается даже что-то вроде упражнения в добродетели[45].

При внимательном рассмотрении вопроса, скорее

с точки зрения природы, кажется, что добропорядочный друг по природе заслуживает избрания для добропорядочного. Сказано ведь, что благо по природе для добропорядочного само по себе является благом и доставляет ему удовольствие [46].

[Понятие] «жить» (to dzēn) для животных определяется по способности чувствовать, а для людей — по способности чувствовать и понимать (aisthēsis ē noēsis). Способность же возводится к деятельности, ибо главное заключено в деятельности [47]. Таким образом, видимо, «жить» — значит собственно «чувствовать» или «понимать». «Жить» между тем относится к благам и удовольствиям самим по себе, потому что жизнь определенна, а определенность принадлежит природе собственно блага; но чтó благо по природе, является благом и для доброго человека, так что, видимо, всем жизнь доставляет удовольствие [48]. Но ни плохую жизнь, ни растленную, ни жизнь в страданиях не следует принимать во внимание, потому что такая жизнь лишена определенности, так же как и ее содержание (ta hyparkhonta aytēi).

О страдании в дальнейшем изложении будет сказано яснее [49].

Если же сама «жизнь» (to dzēn) — благо и удовольствие (это видно из того, что все стремятся к ней, и особенно добрые люди и блаженные, ибо для них в первую очередь жизнь (bios) достойна избрания и существование (dzōē) их наиблаженнейшее); и если видящий чувствует, что он видит, и слышащий, что он слышит, а идущий, что идет, и соответственно и в других случаях есть нечто чувствующее (to aisthanomenon), что мы действуем, так что мы, пожалуй, чувствуем, что чувствуем, и понимаем, что понимаем, а чувствовать, что мы чувствуем или понимаем,— [значит чувствовать], что мы существуем (esmen) (ибо «быть» (to einai) определено как чувствовать или понимать); и если чувство жизни относится к вещам, которые сами по себе доставляют удовольствие (потому что жизнь (dzōē) — благо по природе, а чувствовать благо, имеющееся в самом себе, доставляет удовольствие); и если жизнь есть предмет избрания, причем в первую очередь для добродетельных, потому что бытие для них благо и удовольствие (ведь, чувствуя в себе благо само по себе, они получают удовольствие); и если добро-

порядочный относится к другу, как к самому себе (ибо друг — это второй он сам), — [если все это так], то для каждого человека как собственное бытие — предмет избрания, так же или почти так и бытие друга[50]. Между тем бытие, как мы знаем, есть предмет избрания благодаря чувству, что сам человек добродетелен, а такое чувство доставляет удовольствие само по себе. Следовательно, нам нужно чувствовать в себе, что [добродетель] друга тоже существует[51], а это получится при жизни сообща и при общности речей и мысли (en tōi koinōnein tōn logōn kai dianoias). О «жизни сообща» применительно к людям (а не о выпасе па одном и том же месте, как в случае со скотом) говорят, наверно имея в виду именно это.

Итак, если для блаженного бытие заслуживает избрания само по себе, как благо по природе и удовольствие, и если почти так же он относится к бытию друга, то и друг будет, пожалуй, одним из предметов, заслуживающих избрания. А что для блаженного предмет избрания, то должно у него быть в наличии, в противном случае он будет в этом отношении нуждающимся. Следовательно, кто будет считаться «счастливым», будет нуждаться в добропорядочных друзьях.

10(X). Надо ли в таком случае заводить возможно больше друзей, или же, как о гостеприимстве удачно, кажется, сказано: «не много гостей и не без них», так и в дружбе будет уместно не быть без друзей (aphilos), но и не иметь их чрезмерно много (polyphilos)?[52]

Это изречение, пожалуй, вполне подходит к друзьям для пользы, так как затруднительно многим ответить услугой на услугу, и жизни на ⟨это⟩ не хватит. И если друзей больше, чем достаточно для собственной жизни, они излишни и служат препятствием прекрасной жизни, а стало быть в них нет нужды. И для удовольствия довольно немногих друзей, как и приправы к пище [нужно не много].

Но заводить ли возможно большее число добропорядочных друзей, или есть некая мера их множества, как и [множества граждан] государства? В самом деле, ни из десяти человек не образуется государство, ни из десятижды десяти тысяч тоже уже не будет государства[53]. «Сколько» — это, вероятно, не одно какое-то

[число], но весь промежуток между известными пределами. Так что и количество друзей имеет пределы, и, 1171a вероятно, самое большое число друзей то, с каким человек сможет жить сообща (ведь жизнь сообща была принята за главный признак дружбы[54]); а что невозможно жить сообща со многими и делить себя [между ними] — это совершенно ясно. Кроме того, нашим друзьям тоже надо быть между собой друзьями, если им всем предстоит проводить дни друг с другом, но при большом их числе это трудное дело. В тягость становится и делить со многими радость и горе, как свои собственные, потому что, весьма вероятно, придется в одно и то же время с одним делить удовольствие, а с другим — огорчения.

Так что, наверное, хорошо (eу ekhei) стараться иметь друзей не сколь возможно больше, а столько, сколько достаточно для жизни сообща; действительно, было бы, видимо, невозможно быть многим очень [близким] другом. Поэтому и не влюбляются во многих, ведь влюбленность тяготеет к своего рода чрезмерной дружбе, причем по отношению к одному человеку; стало быть, близкая (sphodra) дружба — это дружба с немногими.

Что это действительно так, ясно из самих вещей (epi tōn pragmatōn), ведь при товарищеской дружбе не бывает большого числа друзей, да и в гимнах говорится о пáрах[55]. Те же, у кого много друзей и кто со всеми ведут себя по-свойски (oikeiōs), ни для кого, кажется, не друзья, разве только в государственном смысле — [как друзья-сограждане] (politikōs). Конечно, в государственном смысле можно со многими быть другом и не будучи угодливым, а будучи поистине добрым. Но дружба во имя добродетели и во имя самих друзей со многими невозможна: желанно найти и немногих таких друзей.

11(XI). При удачах или при несчастьях больше нужда в друзьях? Ведь ищут друзей и в том и в другом случае, потому что неудачники нуждаются в поддержке, а удачливые — в близких (symbioi), которым будут делать добро, ибо они желают творить добро. Таким образом, необходимость в друзьях больше при неудачах, потому что в этом случае нуждаются в полезных [друзьях], но прекраснее дружба при удачах,

недаром тогда в друзья ищут добрых, понимая, что оказывать благодеяния таким и проводить с ними время скорее достойно избрания.

Даже само присутствие друзей доставляет удовольствие и при удачах, и в несчастьях, так как страдание облегчается, когда другие разделяют наше горе. Вот поэтому можно, пожалуй, задать вопрос: снимают ли [друзья с нас горе], словно тяжесть[56], или же происходит не это, но их присутствие доставляет удовольствие и сознание того, что они разделяют наше горе, уменьшает страдание? Вопрос о том, по этой причине или по какой-то другой приходит облегчение, отложим; очевидно, во всяком случае, что происходит именно то, что сказано.

Похоже, однако, что присутствие [друзей, когда у нас горе],— это какая-то смесь [удовольствия и страдания]. Уже видеть друзей — удовольствие, особенно для неудачника, и это становится своего рода поддержкой в страданиях (ведь друг, если умеет быть любезным, и видом своим, и речью приносит утешение, потому что он знает нрав [друга]: что́ ему доставляет удовольствие и что́ — страдание). С другой стороны, чувство, что друг страдает из-за наших собственных неудач, заставляет страдать, потому что всякий избегает быть для друзей виновником страданий. Именно поэтому истинные мужи по своей природе остерегаются сострадания к ним самим, и если только они не сверх всякой меры нечувствительны к страданию, то страданий, которые они вызывают у друзей, не переносят и вообще не допускают к себе плакальщиков, потому что и сами отнюдь не плакальщики; а женщины и подобные им мужчины радуются тем, кто рыдает вместе с ними, и питают к ним дружбу как к друзьям и делящим с ними горе. Ясно, что во всех случаях подражать следует лучшему.

А присутствие друзей в дни удач означает с удовольствием проведенное время и сознание, что друзья получают удовольствие от наших собственных благ. Наверное, поэтому и считается, что в случае удачи следует радушно звать к себе друзей (потому что прекрасно быть благодетельным), а в случае неудачи — медлить с этим. Действительно, надо возможно меньше своих несчастий передавать [другому], откуда и поговорка: «Довольно, что я несчастен»[57]. Призывать к

себе друзей надо прежде всего тогда, когда им предстоит, немного обременив себя, оказать нам великую помощь.

А приходить, напротив, подобает, наверное, к тому, у кого неудачи, причем без зова и с охотой, потому что другу свойственно делать добро, и в первую очередь тем, кто нуждается, притом тогда, когда на него не рассчитывали: в этом для обоих больше прекрасного и удовольствия. И в случае удачи подобает охотно оказывать содействие (ибо и тогда нуждаются в друзьях), а что касается принятия благодеяний, тут [можно быть] ленивым, ведь некрасиво охотно принимать помощь.

Однако, может быть, следует остерегаться прослыть неприятным (doxan aēdias) за то, что отталкиваешь [благодеяния], иногда ведь [и так] бывает.

Итак, во всех положениях присутствие друзей, видимо, заслуживает предпочтения.

12(XII). Не правда ли, подобно тому как созерцание любимого — для влюбленных самая большая радость и они предпочитают это чувство всему остальному, потому что существование и возникновение влюбленности обусловлено в первую очередь этим [удовольствием от созерцания], так и друзья всему предпочитают жизнь сообща? Ибо дружба — это общность, и, как относятся к самому себе, так и к другу; а раз чувство собственного бытия в нас заслуживает избрания, то и чувство бытия друга — тоже; между тем деятельное проявление (energeia) этого [чувства] возникает при жизни сообща, так что друзья, конечно, 1172a тянутся к ней. И чем бы ни было для каждого отдельного человека бытие, и ради чего бы он ни предпочитал жизнь (to dzēn), живя, он хочет проводить время с друзьями. Вот почему одни вместе поют, другие играют в кости, третьи занимаются гимнастикой, охотой или философией: каждый проводит свои дни с друзьями именно в тех занятиях, какие он любит больше всего в жизни, потому что, желая жить сообща с друзьями, люди делают то и в том принимают участие, в чем и мыслят себе жизнь сообща.

Итак, у дурных дружба портится (ведь, шаткие [в своих устоях], они связываются (koinōnoysi) с дурными и становятся испорченными, уподобляясь друг

другу); а дружба добрых даже возрастает от общения, ведь принято считать, что такие друзья становятся лучше благодаря воздействию друг на друга и исправлению друг друга; они, конечно, заимствуют друг у друга то, что им нравится, откуда [изречение]: «От добрых добро» [58].

Итак, будем считать, что о дружбе сказано. Следом можно рассказать об удовольствии.

КНИГА ДЕСЯТАЯ (К)

1 (I). За этим следует, вероятно, описание удовольствия[1], ведь считается, что оно особенно глубоко внедрилось в нашем [человеческом] роде, а потому и детей воспитывают, подстегивая их удовольствиями и страданиями; и для добродетели нрава самым важным считается наслаждаться, чем должно, и ненавидеть, что следует. Это распространяется на всю жизнь и имеет влияние и значение как для добродетели, так и для счастливой жизни, ибо удовольствия люди избирают[2], а страданий избегают. Обсуждение таких вопросов, вероятно, менее всего подобает пропустить, тем более что об этом много спорят.

Действительно, одни определяют удовольствие как собственно благо, а другие, напротив, как нечто исключительно дурное, причем из этих последних одни, видимо, убеждены, что так и есть, а другие думают, что для нашей жизни лучше показывать удовольствие как одно из дурных [дел], даже если это не так[3]. [Они говорят, что] большинство рвутся к удовольствиям и являются их рабами, а потому надлежит вести в противоположную сторону: так, мол, удастся прийти к середине.

Но, боюсь, такое рассуждение неправильно. Ведь рассуждения, касающиеся страстей и поступков, внушают меньше доверия, нежели [сами] дела, а когда они к тому же не согласуются с тем, что люди видят, тогда, вызывая к себе презрение, губят заодно то, что в них истинного. Если у осуждающего удовольствия заметят однажды к ним тягу, кажется, что и он склоняется к ним, потому что таким, [притягательным], людям представляется всякое удовольствие, а разграничивать [притягательное и благо] большинству не свойственно. Вот почему истинные суждения, очевидно, исключительно полезны не только для знания, но и

для жизни: идя тем же путем, что сами дела, они внушают доверие и потому побуждают сообразительных [4] жить повинуясь им.

Итак, довольно подобных рассуждений, перейдем к высказываниям об удовольствии.

2(II). Евдокс полагал, что удовольствие есть собственно благо потому, что видел, как все тянется (ephietai) к нему (и обладающее суждением (elloga), и лишенное его (aloga)), и потому, что во всем предмет избрания — это добро (to epieikes), причем наиболее [предпочтительно] наибольшее добро; а что все обращено к одному, означает, что это для всех высшее благо, ведь каждое существо находит благо для себя так же, как пищу, но благо для всех и то, к чему тянутся все,— это, мол, собственно благо [5].

Этим рассуждениям доверяли, скорее, благодаря добродетели [Евдоксова] нрава, нежели благодаря им самим, ибо [Евдокс] считался исключительно благоразумным мужем, а потому казалось, что он говорит это не как любитель (philos) удовольствий, но потому, что воистину так и есть [6].

[Евдокс] полагал также, что [его учение] ничуть не хуже обнаруживает [свою истинность при рассуждении] от противного: мол, страдания самого по себе все избегают и соответственно избирают его противоположность саму по себе; причем особое предпочтение отдается тому, что́ мы избираем не из-за другого и не ради другого, а таково, по общему согласию, удовольствие; действительно, никто не станет расспрашивать, «ради чего» получают удовольствие, подразумевая, что удовольствие избирают само по себе.

Присоединение удовольствия к любому из благ делает благо более достойным избрания, скажем присоединение удовольствия к совершению правосудных дел (to dikaiopragein) или к благоразумному поведению (to sōphronein); а ведь благо возрастает [лишь с добавлением] его самого.

Таким образом, по крайней мере это рассуждение, похоже, представляет удовольствие одним из благ, но ничуть не более благом, чем [любое] другое: всякое благо вместе с другими предпочтительней, чем одно. С помощью подобного рассуждения и Платон опровергает [учение], что удовольствие — это собственно бла-

го; он говорит, что жизнь, доставляющая удовольствие, при разумности больше заслуживает избрания, чем без нее, а раз такое соединение лучше, то удовольствие не является собственно благом, ибо собственно благо от присоединения к нему чего бы то ни было не становится более достойно избрания. Ясно, таким образом, что ничто другое, что становится более достойно избрания вместе с одним из благ как таковых, тоже не будет собственно благом. Что же тогда из того, к чему мы причастны, имеет такие свойства? Ведь именно такое — предмет наших изысканий.[7]

Другие, возражая, что, дескать, то, к чему все тянутся, не является благом, говорят, пожалуй, вздор. Ведь, во-первых, что кажется всем, то, утверждаем мы, 1173a и имеет место, а кто отвергает эту общую веру, навряд ли скажет что-нибудь более достойное доверия. Действительно, в тех суждениях был бы известный смысл, если бы только лишенные понимания существа (ta anoēta) стремились к удовольствиям, но, если и разумные (ta phronima) [стремятся к ним], какой же тогда смысл в этих рассуждениях? Да, вероятно, и в низших [существах] заключено некое ⟨природное благо⟩, которое выше их как таковых и которое тянется к сродственному ему благу[8].

А что́ говорят [противники Евдокса] о противоположности удовольствию, по-видимому, неправильно. Они утверждают, будто из того, что страдание есть зло, еще не следует, что удовольствие — благо, ибо и зло противоположно злу и оба, [зло и благо],— тому, что ни то ни другое. Это неплохой довод, но все же применительно к сказанному он не истинный[9].

Если и удовольствие, и страдание относятся ко злу, то люди должны были бы избегать обоих, а если к тому, что ни зло, ни благо, то либо ни того ни другого не надо было бы избегать, либо в равной мере и того и другого. В действительности же оказывается, что одного избегают, как зла, а другое избирают, и в таком смысле [удовольствие и страдание] действительно противоположны.

(III). И если удовольствие не относится к качествам, это еще не означает, что оно не относится к благам, ведь ни деятельные проявления добродетели, ни счастье не являются качествами[10].

Еще говорят, что благо определенно, а удовольствие

неопределенно, так как допускает большую и меньшую степень [11].

В таком случае, если судят об этом на том основании, что удовольствие получают [больше или меньше], тогда то же самое будет верно и для правосудности и прочих добродетелей, а по их поводу прямо говорят, что есть наделенные ими больше и меньше и что люди ⟨поступают⟩ сообразно добродетели [в большей и меньшей степени]. Действительно, бывают люди более правосудные и более мужественные, [чем другие], а дела можно делать и более и менее правосудные и вести себя и более и менее благоразумно. Но, основываясь на [разности в степени] удовольствия, [эти философы], конечно, не называют настоящей причины, между тем как удовольствия могут оказаться не смешанными [со страданием] и смешанными. [12]

Да и что мешает, чтобы удовольствие, будучи, подобно здоровью, определенным [понятием], допускало большую и меньшую степень? [13] Ведь во всех [существах] не одно и то же соотношение [элементов] (symmetria), и даже в том же самом [существе] не всегда одно какое-то соотношение, но это существо остается собой при нарушении соотношения до известного предела и допускает различия в степени. Значит, такое может быть и с удовольствием.

Полагая собственно благо совершенным, а движение (kinēseis) и становление (geneseis) несовершенными [и незавершенными], стараются показать, что удовольствие — это движение и становление. Это определение, видимо, неправильно, и удовольствие не является даже движением. Дело в том, что, согласно принятому мнению, всякому движению свойственна быстрота или медленность, и если не самому по себе, как, скажем, движению космоса, то относительно чего-то другого [14]. Но ни то ни другое неприменимо к удовольствию, ибо удовольствие можно быстро получить, так же как мож-
1173b но вдруг воспылать гневом, но получать удовольствие невозможно [быстро или медленно ни безотносительно], ни в сравнении с другим, а при ходьбе или росте и всем таком это возможно. Итак, быстро и медленно можно перейти к удовольствию, но осуществлять его (energein kat' aytēn), т. е. получать удовольствие, невозможно быстро.

Как же удовольствие будет возникновением [и

становлением]? Ведь, по общепринятому мнению, не возникает что угодно из чего угодно, но, из чего возникает, на то и разлагается, а значит, для чего удовольствие — возникновение, для того уничтожение — страдание[15].

Далее, страдание называют нехваткой чего-то природного, а удовольствие — его восполнением. Между тем это телесные состояния. В таком случае, если восполнение чего-то природного — удовольствие, тогда, в чем происходит восполнение, то и будет испытывать удовольствие, тем самым это тело; однако так никто не считает, значит и восполнение не является удовольствием, но, когда восполнение происходит, человек, должно быть, испытывает удовольствие, а когда его режут, видимо, страдает[16].

Это мнение, должно быть, возникло под влиянием страданий и удовольствий, связанных с пищей, потому что, почувствовав сначала нехватку пищи и испытав из-за этого страдание, люди получают удовольствие от восполнения.

Однако такое происходит не при всех удовольствиях. Так, ведь удовольствия от усвоения знаний и те, что зависят от чувств: удовольствия от обоняния, слуховые и многие зрительные,— а также воспоминания и надежды, свободны от страдания (alypoi). Возникновением чего будут они в таком случае? Ведь нехватки, коей они служили бы восполнением, не было ни в чем.

А тем, кто в качестве довода выдвигает порицаемые удовольствия[17], можно, пожалуй, ответить, что такие удовольствия удовольствия не доставляют. Действительно, если людям с порочными наклонностями что-то доставляет удовольствие, не надо думать, что это доставляет его кому-либо, кроме них, подобно тому как не является здоровым, сладким и горьким то, что таково для недужных, и не бело то, что кажется белым больным глазам.

Или можно ответить в том смысле, что хотя удовольствия заслуживают избрания, но не от всяких [вещей]; так, скажем, быть богатым — удовольствие, но только не ценой предательства, и здоровым быть — тоже, но не поедая что попало[17a].

Или еще: удовольствия отличаются видом; а именно, удовольствия от прекрасных вещей и от постыдных различны, и найти удовольствие в правосудном, не

будучи правосудным, и в музыке, не будучи музыкальным, невозможно; то же справедливо и для других случаев.

И отличие друга от подхалима, кажется, ясно показывает, что удовольствие — не благо и что удовольствия различаются видом. Один ведь, вступая в общение, имеет целью собственно благо, а другой — удовольствие, и в соответствии с разными целями общения одного порицают, а другого хвалят[18]. Далее, никто не избрал бы жить всю жизнь, имея образ мыслей ребенка, даже получая, сколько только возможно, удовольствий от того, в чем находят их дети; и не выбрал бы наслаждение от какого-нибудь из самых позорных дел, даже если ему никогда не придется за это пострадать. И в то же время многие дела мы станем усердно делать, хотя бы это не принесло никакого удовольствия, например смотреть, вспоминать, обладать знанием и добродетелями. И не имеет никакого значения, сопровождается ли это с необходимостью удовольствиями или нет, потому что мы избираем эти вещи, даже если удовольствие от них не возникает[19].

Итак, кажется, ясно, что удовольствие не есть собственно благо, что не всякое удовольствие достойно избрания и что существуют некоторые удовольствия, достойные избрания сами по себе, различающиеся при этом видом или источником (aph'hōn). Пусть, таким образом, о том, что говорят об удовольствии и страдании, сказано достаточно.

3(IV). Что такое удовольствие или каковы его свойства, станет более понятным, если предпринять рассмотрение, исходя из начала[20].

Зрение считается в любой миг совершенным, ибо оно не нуждается ни в чем, что, появившись позже, завершит идею (eidos) зрения[21].

Нечто подобное этому — удовольствие; оно есть нечто целостное, и, видимо, за сколь угодно малый срок нельзя испытать такое удовольствие, чья идея за больший срок достигнет совершенства. Вот почему удовольствие не является движением. Ведь всякое движение происходит во времени и направлено к известной цели (teloys) (как, скажем, движется строительство), и оно завершено (teleia), когда достигнет того, к чему стремится, т. е. по прошествии всего срока или в это время

[завершения]. Но применительно к частям все [движения] не завершены и имеют видовое отличие от движения в целом и друг от друга[22]. Действительно, кладка камней отличается от вытесывания желобов на колонне, а то и другое — от создания храма в целом. При этом создание храма в качестве движения совершенно [и завершено] (ибо ни в чем не нуждается с точки зрения поставленной цели), а создание крепиды и триглифа — несовершенно [и не завершенно], потому что и то и другое — это [создание] только части.

Таким образом, движение различается по видам (tōi eidei) и в любое произвольно взятое время нельзя получить движение, завершенное по своему виду, а если и можно, то [только] за все [время движения].

Так и с ходьбой, и со всем прочим. Действительно, если перемещение — это движение откуда-то и куда-то, то здесь тоже существуют видовые различия: полет, ходьба, прыжки и тому подобное. И [существуют различия] не только в таком смысле, но и в самой ходьбе: [хождение] «откуда-то и куда-то» на расстояние в стадий и в часть стадия не одно и то же, так же как на расстояния длиной в разные части стадия; и перейти вот эту черту и ту не одно и то же, ибо переступают не только черту, но и черту в [определенном] месте, а ведь эта черта в одном, а та — в другом месте[23].

Подробно о движении говорилось в других сочинениях[24], и, по-видимому, не в любое произвольно взятое время движение завершено; напротив, многие [частичные движения] не завершены и имеют видовые различия, коль скоро «откуда и докуда» образует разные виды.

А вид удовольствия в любое произвольно взятое время совершенен [и завершен]. Ясно поэтому, что удовольствие и движение будут отличны друг от друга и что удовольствие есть нечто из [разряда] целостных и совершенных вещей. Может показаться, что это так еще и потому, что движение иначе, как во времени, невозможно, а удовольствие возможно, ибо оно дано целиком в настоящем.

Из этих [рассуждений] ясно и то, что неправильно определяют удовольствие как движение или становление. Не все определяется через эти [понятия], но только то, что состоит из частей и не является целостностя-

ми (ta hola). В самом деле, ни для зрения невозможно становление, [или возникновение], ни для точки, ни для монады, и ничто из этого не является ни движением, ни становлением, а значит, и удовольствие этим не является, так как представляет собою нечто цельное.

4. Поскольку же всякое чувство осуществляется (energoysa) в отношении к чувственно воспринимаемому (to aisthēton) и поскольку в совершенстве [оно осуществляется], когда хорошо устроено для восприятия наиболее прекрасного из подлежащего восприятию данным чувством (tōn hypo tēn aisthēsin) (ибо именно тогда имеет место совершенная деятельность, а говорить ли, что действует само чувство или то, в чем оно помещается, пусть не имеет значения), постольку, стало быть, в каждом случае лучшей является деятельность [чувства], устроенного наилучшим образом для восприятия самого лучшего из подлежащего восприятию этим чувством. Эта деятельность и будет совершеннейшей и доставляющей наивысшее удовольствие. В самом деле, удовольствие может быть при всяком чувстве, так же как при мышлении и умозрении (theōria); но наиболее совершенное удовольствие доставляет наиболее совершенная деятельность, а наиболее совершенной является [деятельность чувства], хорошо устроенного для самого доброкачественного из [предметов его восприятия], и это удовольствие завершает [и делает совершенной] деятельность. Но удовольствие придает деятельности совершенство не тем же способом, каким это делают чувственно воспринимаемое [как движущая причина] и чувство [как причина формальная], когда они доброкачественны (так же, как здоровье и врач не в одном и том же смысле являются причиной здорового состояния).[25]

Что удовольствие возникает при каждом из чувств, ясно (говорим ведь мы о видах и звуках, доставляющих удовольствие). Ясно также, что удовольствие возникает прежде всего тогда, когда и чувство наилучшее, и действует оно в отношении к такому же — [наилучшему] — предмету восприятия. А если таковы и чувственно воспринимаемое, и чувствующее, то при наличии того, что действует, и того, что испытывает, всегда будет иметь место удовольствие. Удовольствие

делает деятельность совершенной [и полной] (teleioi) не как свойство (hexis), в ней заложенное, но как некая полнота (telos), возникающая попутно, подобно красоте у [людей] в расцвете лет[26].

Таким образом, пока умопостигаемый (noēton) или
чувственно воспринимаемый (aisthēton) [предмет] и
то, что судит о нем или созерцает его[27] остаются та- 1175a
кими, какими они должны быть, в деятельности будет удовольствие; ведь если претерпевающее и действующее подобны и одинаково относятся друг к другу, то и [результат], естественно, будет такой же, как они.

Отчего же никто не испытывает удовольствие непрерывно? Может быть, человек устает? Действительно, ничто человеческое не способно к непрерывной деятельности[28]. А потому и удовольствие не бывает непрерывным: ведь оно сопровождает деятельность.

Некоторые вещи нравятся, пока новы, а потом уже не так, и по той же причине мысль сперва увлечена и напряженно деятельна в этом [новом предмете], например, когда вглядываются в лицо [нового человека, стараясь его узнать][29], но после деятельность уже не такая напряженная, напротив того, она небрежная, а потому тускнеют и удовольствия.

Можно предположить, что все стремятся к удовольствию потому же, почему все тянутся к жизни, ведь жизнь — это своего рода деятельность, и каждый действует в таких областях и такими способами, какие ему особенно любы; например, музыкант действует слухом в напевах, любознательный — мыслью в предметах умозрения (theōrēmata), и среди остальных так ведет себя каждый. Удовольствие же придает совершенство [и полноту] деятельностям, а значит, и самой жизни, к которой [все] стремятся. Поэтому понятно, что тянутся и к удовольствию, для каждого оно делает жизнь полной, а это и достойно избрания.

5. Вопрос о том, что во имя чего мы выбираем: жизнь во имя удовольствия или удовольствие во имя жизни, в настоящем [исследовании] можно пока отложить. (Очевидно, что эти вещи связаны между собою и не допускают разделения: в самом деле, без деятельности не бывает удовольствия, а удовольствие делает всякую деятельность совершенной.)

(V). На этом основании считается, что существуют

различные виды удовольствия. Действительно, имеющее видовые различия, как мы полагаем, получает завершенность, [совершенство и полноту], от разного. Это явно и в природном, и в искусственном, например в животных и деревьях, в картине и статуе, в доме и утвари[30]. Соответственно и деятельности разного вида получают совершенство от разного по виду. Деятельность мысли — иной вид, нежели деятельность чувств, а сами они, [мыслительная и чувственная деятельности], в свою очередь, имеют внутри себя видовые [различия]. Следовательно, [видовые различия] имеют и удовольствия, которые делают эти деятельности совершенными.

Это, пожалуй, можно видеть и по внутренней связи (to synōikeiōsthai) каждого из удовольствий с той деятельностью, которой оно придает совершенство. Деятельности, разумеется, способствует связанное с ней удовольствие, ибо те, кому она доставляет удовольствие, лучше судят о каждом [предмете] и более тонко разбираются [в деле]; так, геометрами становятся те, кто наслаждаются занятиями геометрией, и они лучше понимают каждую частность; соответственно и любящие петь или строить и любые другие мастера достигают успехов в собственном деле, если получают от него наслаждение. Удовольствие способствует деятельности, а что способствует (ta synauxanta), 1175b внутренне связано (oikeia) с тем, чему способствует, и у разных видов внутренняя связь бывает с разными видами.

Это явствует еще больше из того обстоятельства, что удовольствие от одних деятельностей препятствует другим деятельностям. Кто любит флейту, заслышав флейтиста, не способен внимать рассуждениям [философа], потому что искусством игры на флейте наслаждается больше, чем своей деятельностью в данное время. Таким образом, удовольствие от искусства флейтиста уничтожает деятельность, связанную с рассуждением; соответственно и в других случаях, когда деятельность касается сразу двух вещей: деятельность, что доставляет больше удовольствия, вытесняет другую, и тем скорее, чем больше они отличаются по [доставляемому] удовольствию; так что другою деятельностью и не занимаются. Вот почему при сильном наслаждении чем бы то ни было мы едва ли делаем что-то другое и, когда мало удовлетворены одним, беремся

[одновременно] за другое; скажем, в театре что-нибудь грызут, и делают это особенно усердно, когда состязающиеся дурны [31].

Итак, поскольку удовольствия, связанные с деятельностями, делают их точней и продолжительней и [вообще] лучше, а чуждые, напротив, уродуют, ясно, что первые и вторые далеко отстоят друг от друга. Чуждые удовольствия делают почти то же, что страдания, связанные с данной деятельностью: страдания, связанные с деятельностями, уничтожают эти деятельности; так, если кому-то неудовольствие и страдание доставляет писать или считать, то, раз эти деятельности причиняют страдания, один не станет писать, а другой — считать.

Таким образом, удовольствия и страдания, связанные с деятельностями, оказывают на них противоположное воздействие, а «связанными» я называю те удовольствия и страдания, которые возникают от самой по себе деятельности. Об удовольствиях, чуждых деятельности, уже было сказано, что они делают почти то же, что страдания; в самом деле, они уничтожают деятельность, разве только иначе, нежели страдание.

Коль скоро деятельности могут отличаться в добрую и дурную сторону и одни избирают, других избегают, а третьи — ни то ни другое, то также обстоит дело и с удовольствиями, ибо каждой деятельности соответствует связанное с ней удовольствие.

Так что с добропорядочной деятельностью связано доброе удовольствие, а с дурной — порочное, ведь даже влечения, если они к прекрасным вещам, заслуживают похвалы, а если к постыдным — то осуждения. Наконец, удовольствия, заключенные в деятельностях, связаны с ними в большей мере, нежели стремления, ибо стремления и деятельности и во времени, и по природе раздельны, а удовольствия слиты (syneggys) с деятельностями, и их настолько трудно отграничить, что возникает спор: не одно ли и то же деятельность и удовольствие? Тем не менее удовольствие — это все-таки не мысль и не чувство (это [было бы] нелепо), но из-за того, что удовольствие не отделяется от мысли и чувства, некоторым кажется, что они тождественны [32].

Так что, как различны деятельности, так различаются и связанные с ними удовольствия. Зрение 1176a

чистотой отличается от осязания, а слух и обоняние — от вкуса; соответственно различаются и удовольствия от этих чувств, и от них отличаются удовольствия, относящиеся к мысли, а те и другие, [мыслительные и чувственные удовольствия], в свою очередь, имеют различия внутри себя[33].

Обычно считается, что каждому живому существу присуще (oikeia) свое удовольствие, точно так же как свое дело, ибо удовольствие соответствует деятельности. И если посмотреть на каждое [существо] в отдельности, это, вероятно, станет ясно. В самом деле, различны удовольствия коня, собаки и человека, и, согласно словам Гераклита, «осел охотно предпочел бы золоту солому»[34], поскольку для ослов в пище заключено больше удовольствия, чем в золоте. Значит, удовольствия у существ разных видов тоже различаются видом, а удовольствия одинаковых существ соответственно не имеют видовых различий.

Но применительно по крайней мере к одному виду — людям — удовольствия все-таки разнятся немало, ибо одни и те же вещи одних услаждают, других заставляют страдать, а что вызывает страдания и ненависть одних, другим доставляет удовольствие и вызывает приязнь. Это бывает даже со сладостями: не одно и то же кажется сладким человеку в горячке и здоровому, а теплым не одно и то же кажется слабому и закаленному. Соответственно и в других случаях.

Пожалуй, во всех подобных случаях имеет место то, что видится добропорядочному. Если же такое определение, как кажется, удачно и в каждом отдельном случае мерой является добродетель и добродетельный человек как таковой, то и «удовольствиями» будут, пожалуй, те вещи, что кажутся ему удовольствиями, а «доставлять удовольствие» будет то, чем он наслаждается[35]. Ничего удивительного, если отвратительное для этого человека кому-нибудь покажется доставляющим удовольствие, ведь много есть [видов] человеческого растления и уродства. Но это не то, что [в действительности] доставляет удовольствие, а то, что доставляет его соответствующим людям с соответствующими наклонностями.

Поэтому ясно, что удовольствия, которые согласно считаются позорными, не следует признавать удовольствиями, кроме как для растленных людей. Но среди

тех удовольствий, что считаются добрыми, какой род удовольствий или какое именно удовольствие следует признать свойственным человеку? Может быть, это явствует из [рассмотрения] деятельностей? Удовольствия ведь сопутствуют деятельностям.

Итак, одна ли деятельность или несколько[36] свойственны совершенному и блаженному мужу, все равно удовольствия, которые придают совершенство [и полноту] этим деятельностям, должны определяться как в собственном смысле удовольствия человека; остальные удовольствия, так же как [соответствующие] деятельности, будут занимать вторую или еще более низкую ступень.

6 (VI). После того как было сказано о добродетелях, дружбах и удовольствиях, осталось в общих чертах описать счастье, раз уж мы полагаем его целью всего человеческого[37]. Наше рассуждение будет, вероятно, лишь более отчетливым, если повторить сказанное ранее.

Итак, мы сказали, что счастье — это не склад, [или состояние, души], ибо тогда оно было бы и у того, кто проспал всю жизнь, кто живет, как растение, или у того, кто претерпел величайшие несчастья[38]. Если же и такое не годится, но, скорее, счастье следует относить к деятельности, 1176b как и было сказано в предыдущих [рассуждениях], причем из деятельностей одни необходимы и заслуживают избрания ради других, а вторые заслуживают его сами по себе, то ясно, что счастье следует полагать одной из деятельностей, заслуживающих избрания сами по себе, и не одной из тех, что существуют ради чего-то другого; счастье ведь нужды ни в чем не имеет, но довлеет себе[39].

Сами же по себе заслуживают избрания те деятельности, в которых ничего помимо [самой] деятельности не ищут. Именно такими считаются поступки сообразно добродетели, ибо совершение прекрасных и добропорядочных [поступков] относится к заслуживающему избрания ради себя самого.

Такими являются и развлечения, доставляющие удовольствия, потому что их избирают не ради других [благ]: от них ведь, скорее, бывает вред, а не польза, [ибо из-за них] не уделяют внимания своему телу и имуществу. К такого рода времяпрепровождению при-

бегают большинство тех, кого почитают счастливыми, и тиранны потому высоко ставят остроумных при подобном провождении времени; дело в том, что во всем, к чему бывает тяга у тираннов, такие люди умеют сделать себя источником удовольствий, а в таких людях тиранны нуждаются.

Потому эти развлечения и считаются признаками счастья, что в них проводят свой досуг государи; но подобные [счастливцы] не доказывают, наверное, [что счастье — это развлечение], ведь от обладания властью государя не зависят ни добродетель, ни ум, а именно они — источники добропорядочных деятельностей; и если, не имея вкуса к удовольствию чистому и достойному свободнорожденного, прибегают к удовольствиям телесным, то из-за этого не следует думать, будто эти удовольствия предпочтительны; дети ведь тоже уверены, что самое лучшее это то, что ценится между ними.

Так что вполне разумно, чтобы разные вещи казались ценными детям и мужам, дурным и добрым. Вместе с тем, как говорилось уже неоднократно[40], и ценным является и доставляет удовольствие [в собственном смысле слова] то, что таково для добропорядочного, ибо для каждого наиболее предпочтительна деятельность в соответствии с его собственным складом и для добропорядочного тем самым такова деятельность, сообразная добродетели.

Следовательно, не в развлечениях заключается счастье, ведь это даже нелепо, чтобы целью было развлечение и чтобы человек всю жизнь работал и терпел беды ради развлечений (toy paidzein). Ведь, так сказать, ради другого мы избираем все, за исключением счастья, ибо счастье и есть цель. А добропорядочное усердие (spoydadzein) и труд ради развлечений кажутся глупыми и уж слишком ребячливыми (paidikon); зато развлекаться для того, чтобы усердствовать в добропорядочных [делах] (spoydadzēi),— по Анахарсису, это считается правильным, потому что развлечение напоминает отдых, а, не будучи в состоянии трудиться непрерывно, люди нуждаются в отдыхе[41].

1177a Отдых, таким образом,— не цель, потому что он существует ради деятельности.

Далее, считается, что счастливая жизнь — это жизнь по добродетели, а такая жизнь сопряжена с добропорядочным усердием (spoydē) и состоит не в развлече-

ниях. И мы утверждаем, что усердие и добропорядочность (ta spoydaia) лучше потех с развлечениями и что деятельность лучшей части души или лучшего человека всегда более добропорядочная и усердная. А деятельность наилучшего выше и тем самым более способна приносить счастье.

Первый попавшийся, в том числе раб, будет вкушать телесные удовольствия, наверное, ничуть не хуже самого добродетельного. Но долю в счастье никто не припишет рабу, если не припишет и участие в жизни [42]. Ведь счастье состоит не в таком времяпрепровождении, но в деятельностях сообразно добродетели, как то и было сказано прежде [43].

7 (VII). Если же счастье — это деятельность, сообразная добродетели, то, конечно,— наивысшей, а такова, видимо, добродетель наивысшей части души [44]. Будь то ум или что-то еще, что от природы, как считается, начальствует и ведет и имеет понятие (ennoian ekhei) о прекрасных и божественных [предметах], будучи то ли само божественным, то ли сáмой божественной частью в нас,— во всяком случае, деятельность этого по внутренне присущей ему добродетели и будет совершенным, [полным и завершенным], счастьем.

Уже было сказано, что это — созерцательная (theōretikē) деятельность, что, вероятно, представляется согласованным с предыдущими рассуждениями и с истиной [45]. Действительно, эта деятельность является высшей, так как и ум — высшее в нас, а из предметов познания высшие те, с которыми имеет дело ум. Кроме того, она наиболее непрерывная, потому что непрерывно созерцать мы скорее способны, чем непрерывно делать любое другое дело.

Мы думаем также, что к счастью должно быть примешано удовольствие, а между тем из деятельностей, сообразных добродетели, та, что сообразна мудрости, согласно признана доставляющей наибольшее удовольствие. Во всяком случае, принято считать, что философия, [или любомудрие], заключает в себе удовольствия, удивительные по чистоте и неколебимости, и, разумеется, обладающим знанием проводить время в [созерцании] доставляет больше удовольствия, нежели тем, кто знания ищет [46]. Да и так называемая самодостаточность прежде всего связана с созерцательной

деятельностью, ибо в вещах, необходимых для существования, нуждается и мудрый, и правосудный, и остальные, но если этим достаточно обеспечены, то правосудному нужны еще и те, на кого обратятся и вместе с кем будут совершаться его правосудные дела (подобным образом обстоит дело и с благоразумным, и с мужественным, и с любым другим добродетельным человеком); мудрый же и сам по себе способен заниматься созерцанием, причем тем более, чем он мудрее. Наверное, лучше [ему] иметь сподвижников, но он
1177b все равно более всех самодостаточен[47].

Далее, одну эту деятельность, пожалуй, любят во имя нее самой, ибо от нее ничего не бывает, кроме осуществления созерцания (para to theōrēsai), в то время как от деятельностей, состоящих в поступках, мы в той или иной степени оставляем за собой что-то помимо самого поступка[48].

Далее, считается, что счастье заключено в досуге, ведь мы лишаемся досуга, чтобы иметь досуг, и войну ведем, чтобы жить в мире. Поэтому для добродетелей, обращенных на поступки, область деятельности — государственные или военные дела, а поступки, связанные с этими делами, как считается, лишают досуга, причем связанные с войной — особенно (никто ведь не собирается (haireitai) ни воевать ради того, чтобы воевать, ни готовить войну ради нее самой, ибо невероятно кровожадным покажется тот, кто станет даже друзей делать врагами, лишь бы сражаться и убивать). И деятельность государственного мужа тоже лишает досуга, потому что помимо самих государственных дел он берет на себя господство (dynasteia) и почет, может быть, даже счастье для самого себя или граждан, при том, что оно отлично от [собственно] государственной деятельности; его-то мы и исследуем, разумеется, как отличное [от политической деятельности].

Итак, поскольку из поступков сообразно добродетели государственные и военные выдаются красотой и величием, но сами лишают досуга и ставят перед собою определенные цели, а не избираются во имя них самих; и поскольку, с другой стороны, считается, что деятельность ума как созерцательная отличается сосредоточенностью (spoydēi) и помимо себя самой не ставит никаких целей, да к тому же дает присущее ей удовольствие (которое, в свою очередь, способствует

деятельности); поскольку, наконец, самодостаточность, наличие досуга (to skholastikon) и неутомимость (насколько это возможно для человека) и все остальное, что признают за блаженным,— все это явно имеет место при данной деятельности, постольку она и будет полным [и совершенным] счастьем человека, если охватывает полную продолжительность жизни, ибо при счастье не бывает ничего неполного.

Подобная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное, и, насколько отличается эта божественная часть от человека как составленного из разных частей, настолько отличается и деятельность, с ней связанная, от деятельности, связанной с [любой] другой добродетелью. И если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью[49].

Нет, не нужно [следовать] увещеваниям «человеку разуметь (phronein) человеческое» и «смертному — смертное»; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия (athanatidzein) и делать все ради жизни (pros to dzēn), соответствующей наивысшему в самом себе[50]; право, если по объему это малая часть, то по силе и ценности она все далеко превосходит.

Видимо, сам [человек] и будет этой частью его, коль скоро она является главной и лучшей [его частью][51]. А потому было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а [чего-то] другого [в себе].

Сказанное нами ранее[52] подойдет и к настоящему случаю: что́ по природе присуще каждому, то для каждого наивысшее и доставляет наивысшее удовольствие; а значит, человеку присуща жизнь, подчиненная уму, коль скоро человек и есть в первую очередь ум. Следовательно, эта жизнь самая счастливая.

8(VIII). На втором месте — жизнь по [любой] другой добродетели, ибо деятельности, сообразные любой другой добродетели, тоже человеческие. Действительно, правосудные и мужественные поступки и все прочее, что от добродетели мы совершаем в отношении друг друга при сделках, при нужде, при всевозможных действиях (praxesi) и претерпеваниях (pathesi),

соблюдая приличное каждому; все это явно человеческие дела. Считается, однако, что некоторые страсти бывают у нас от тела и добродетель нрава во многих отношениях тесно связана со страстями (pathesin).

Далее, рассудительность сопряжена с добродетелью нрава, а последняя, в свою очередь, с рассудительностью, коль скоро принципы рассудительности согласуются с нравственными добродетелями, а правильность в нравственных добродетелях согласуется с рассудительностью. Поскольку же нравственная добродетель и рассудительность имеют дело со страстями, они принадлежат, видимо, составленному из разных частей[53]; но добродетели того, что составлено из разных частей,— это человеческие добродетели, а отсюда следует, что и жизнь по этим добродетелям, и счастье — человеческие. Напротив, добродетель ума отделена от тела и страстей. Сказанного достаточно, ибо более подробный разбор выходит за пределы поставленной перед нами [задачи].

Пожалуй, и во внешнем оснащении [счастье от добродетели ума] будет нуждаться мало или, [во всяком случае], меньше, чем [счастье от нравственной добродетели]. И пусть потребность в вещах необходимых в том и другом случае будет [считаться] равной, хотя государственный муж и больше заботится о теле и тому подобном, ведь разница тут будет невелика, значительна она будет с точки зрения деятельностей.

В самом деле, у щедрого будет нужда в деньгах на щедрые поступки, и у правосудного — для воздаяния (ибо желания не явны, и люди неправосудные прикидываются, будто тоже желают делать правосудные дела), а у мужественного будет нужда в силе (dynamis), если он действительно исполняет что-то относящееся к его добродетели, и [даже] у благоразумного — в возможности [вести себя так или иначе]; как еще выяснится, таков ли данный человек, или он один из прочих?[54]

Спорят и о том, что главнее в добродетели: сознательный выбор или [сами] поступки, раз уж она зави-
1178b сит от того и другого. Ясно, что [понятие] совершенства (to teleion) требовало бы того и другого вместе; при этом для поступков нужно многое, и, чем они величественней и прекрасней, тем больше. Тому же, кто созерцает, ни в чем подобном нет нужды, во всяком

случае для данной деятельности; напротив, это даже, так сказать, препятствия, для созерцания, по крайней мере, это так; но в той мере, в какой созерцающий является человеком и живет сообща с кем-то, он предпочитает совершать поступки, сообразные также и [нравственной] *добродетели,* а значит, у него будет потребность в подобных, [названных выше вещах], чтобы существовать как человек.

Что совершенное счастье — это некая созерцательная деятельность, станет, наверное, очевидно также из нижеследующего. В самом деле, блаженными и счастливыми мы представляем себе в первую очередь богов. Какие же поступки нужно им приписать? Может быть, правосудные? Но разве боги не покажутся смешными при заключении сделок, возвращении вкладов и при всех подобных делах? Тогда, может быть, представить их мужественными, стойкими в опасностях и идущими на риск, потому что это прекрасно? А может быть, щедрыми? Однако кому станут они давать? Да и нелепо, если у них будет монета или что-то в этом роде. А благоразумные поступки, в чем бы они могли состоять? Разве не унизительна для богов похвала за то, что у них нет дурных влечений? Если перебрать все, то обнаружится, что все ничтожно и недостойно богов. И тем не менее все представляют себе богов живыми, а значит, и деятельными. Не спят же они, в самом деле, словно Эндимион? [55]

Но если у живого отнять поступки и, более того, если отнять творчество, что тогда остается, кроме созерцания? Следовательно, деятельность бога, отличающаяся исключительным блаженством, будет созерцательной, и таким образом, из человеческих деятельностей та, что более всего родственна этой, приносит самое большое счастье.

Доказательство сему и в том, что остальные [живые существа], будучи полностью лишены такой деятельности, не имеют доли в счастье.

Итак, для богов вся вообще жизнь блаженна, а для людей — лишь настолько, насколько присутствует в ней некое подобие такой деятельности. Из других же живых существ ни одно не бывает счастливо, поскольку они никак не причастны созерцанию.

Таким образом, насколько распространяется созерцание, настолько и счастье, и в ком в большей степени

присутствует [способность] созерцать, в том — и [способность] быть счастливым, причем не от привходящих обстоятельств, но от [самого] созерцания, ибо оно ценно само по себе. Так что счастье будет видом созерцания.

9. Будет, однако, нужда и во внешних благоприятных обстоятельствах, коль скоро речь идет о человеке. Ведь природа человека не самодостаточна, чтобы [можно было] заниматься [только] созерцанием, но нужно еще, чтобы тело было здорово, чтобы была пища и прочий уход. Тем не менее не следует все-таки думать, что, кто будет счастлив, будет нуждаться во многом и большом, хотя и невозможно быть блаженным без внешних благ. Действительно, [наша] самодостаточность и то, как мы поступаем, не зависит от избытка, и, не будучи владыкой (arkhōn) земли и моря, можно совершать прекрасные поступки. Даже между людьми средними найдется кто-то, кто способен поступать сообразно добродетели. Это можно видеть со всей ясностью: по общему мнению, частные лица (idiōtai) совершают добрые поступки не хуже, но даже лучше государей. И довольно, чтобы имелось столько благ, [сколько у обычного, среднего человека], ибо счастлива будет жизнь у занятого деятельностью сообразной добродетели.

И Солон, наверное, удачно изображал счастливых, говоря, что это люди средне обеспеченные внешними благами, совершившие, по его мнению, наипрекраснейшие поступки и прожившие жизнь благоразумно[56]: в самом деле, у владеющих средним достатком есть возможность совершать поступки, какие должно.

Похоже, и Анаксагор представлял себе счастливого не богачом и не государем, когда сказал, что не удивился бы, если бы большинству какой-нибудь [счастливец] показался странным[57]. [Большинство] ведь судит по внешним благам, такие только и чувствуя.

Итак, мнения мудрецов, как кажется, согласуются с нашими рассуждениями. Такое согласие внушает, конечно, известное доверие, но об истине в связи с поступками судят по делам и из [самого] образа жизни, ибо главное заключается здесь. Итак, нам следует посмотреть на высказанные ранее [суждения] применительно к делам и образу жизни, и, если они согла-

суются с делами, следует их принять, а если противоречат, следует представить их [диалектическими] рассуждениями[58].

Кто проявляет себя в деятельности ума (ho kata noyn energōn) и почитает ум, видимо, устроен наилучшим образом и более всех любезен богам. Ибо если боги, как принято считать, уделяют какое-то внимание человеческим делам, то было бы вполне понятно, если бы боги наслаждались самым лучшим и самым для них родственным (а это, видимо, ум) и если бы воздавали добром тем людям, кто больше всего его любит и ценит, за то, что они внимательны к любезному (ta phila) богам и поступают правильно и прекрасно[59]. Нет сомнения, что все это в первую очередь имеется у мудреца. А значит, он всех любезней богам. Он же, видимо, и самый счастливый, так что и в этом смысле мудрец выходит счастливцем по преимуществу.

10(IX). Итак, если об этих вещах и о добродетелях, а также о дружеских отношениях и удовольствиях в общих чертах сказано достаточно, то надо ли думать, что цель, избранная нами прежде, достигнута?[60] Или же, как говорят, цель всего, что имеет отношение к поступкам, не в том, чтобы охватить созер- 1179b цанием и знать каждый предмет, но, скорее, в том, чтобы осуществлять сами поступки. И в случае с добродетелями недостаточно знать, [что это такое], но нужно стараться обладать ими и их применять или еще как-то становиться добродетельными.[61]

Так что если бы самих по себе рассуждений было достаточно (hoi logoi aytarkeis), чтобы сделать людей добрыми, эти [рассуждения] по праву получили бы, как сказал Феогнид, множество великих наград, и нужно было бы ими обзавестись[61a].

Но в действительности оказывается, что силой [рассуждения] можно подстегнуть и подвигнуть возвышенных (eleytherioys) между юношами, а нрав благородный и воистину любящий прекрасное заставить вдохновляться [одной] добродетелью; однако обратить к нравственному совершенству большинство [рассуждения] не способны, потому что большинству людей по природе свойственно подчиняться не чувству стыда, а страху и воздерживаться от дурного не потому, что это позорно, но опасаясь мести. Живя страстью,

они, конечно, ищут присущих им удовольствий и того, что их сулит, а избегают страданий, противоположных [присущим им удовольствиям]; но о прекрасном и поистине доставляющем удовольствие они не имеют понятия, поскольку не знают его вкуса.

Какое же рассуждение могло бы переменить таких-то людей? Ведь невозможно и, во всяком случае, непросто с помощью рассуждения совершить перемену в том, что издавна воспринято нравами. Так что, наверное, нужно быть довольными, если, располагая всем, благодаря чему, по нашему мнению, становятся добрыми, мы смогли получить толику добродетели.

Одни думают, что добродетельными бывают от природы, другие — что от привычки, третьи — что от обучения [62]. Ясно, разумеется, что присутствие в нас природного от нас не зависит, но в силу неких божественных причин дается поистине удачливым.

Рассуждение же и обучение, пожалуй, не для всех имеют силу, а нужно, чтобы душа слушателя благодаря привычкам заранее была подготовлена для правильного наслаждения и ненависти, подобно [вспаханной] земле, [готовой] взрастить семя. Ведь кто живет по страсти, пожалуй, и слушать не станет рассуждения, которые отвращают [его от страсти], а если и станет, не сообразит, [что к чему]. Как же при таком складе можно переубедить? И вообще, страсть, по-видимому, уступает не рассуждениям, а насилию.

Итак, надо, чтобы уже заранее был в наличии нрав, как бы подходящий для добродетели, любящий прекрасное и отвергающий постыдное.

Получить смолоду правильное руководство [на пути] к добродетели трудно, если не быть воспитанным соответствующими законами; ведь жить благоразумно и выдержанно большинству не доставляет удовольствия, и особенно молодым. Именно поэтому воспитание и занятия должны быть установлены по закону, так как близко знакомое (synēthē) не будет причинять страданий [63].

1180a Однако, вероятно, недостаточно в молодости получить правильное воспитание и встретить внимание; напротив, поскольку, уже будучи мужем, надо заниматься подобными вещами и приучаться к ним, постольку мы будем нуждаться в законах, касающихся этих вещей и вообще охватывающих всю жизнь. Ведь

большинство, скорее, послушны принуждению, нежели рассуждению, а взысканию — скорее, нежели прекрасному.

Недаром некоторые уверены[64], что законодателям следует призывать и понуждать к добродетели во имя прекрасного, [понимая при этом], что прислушаются те, кто благодаря привычке уже продвинут в сторону добра, а на непослушных и людей сравнительно худой породы (aphyesteroi) налагать наказания и возмездия; неисправимых же вообще изгонять вон из государства, ибо добрый человек, соотносящий свою жизнь с нравственной красотой, будет повиноваться суждению, а дурной в стремлении к удовольствию обуздывается страданием, словно скот ярмом. Потому и говорят[65], что страдания эти должны быть такими, какие в наибольшей мере противодействуют излюбленным удовольствиям.

Так что если, как говорилось, добродетельный должен быть хорошо (kalōs) воспитан и приучен [к хорошему] и если в таком случае он должен проводить жизнь в добрых занятиях и ни волей, ни неволей не совершать дурных поступков, то это, скорее всего, бывает у тех, кто по образу жизни так или иначе подчиняется уму и правильному порядку, причем обладающему силой (iskhys). Но предписание отца не является ни применением силы (to iskhyron), ни принуждением (to anagkaion), а значит, и вообще не является таковым [приказание] одного человека, коль скоро он не царь[66] или кто-то в этом роде. Закон же имеет принудительную силу (anagkastikē dynamis), поскольку является суждением (logos), основанным так или иначе на рассудительности или уме[67]. И если к людям, которые противодействуют нашим порывам, мы испытываем вражду, даже если они поступают правильно, то закон, устанавливая доброе, не бывает ненавистен.

Только в государстве лакедемонян и, ⟨может быть⟩, в немногих других законодатель, видимо, уделил внимание воспитанию и занятиям [молодежи], а в большинстве государств к таким вещам нет внимания и каждый живет, как желает, наподобие киклопа, «право творя над детьми и супругой»[68].

Поэтому самое лучшее — это чтобы появилось общественное внимание к таким вещам, причем правильное.

Но если общественное внимание [к воспитанию] отсутствует, тогда, видимо, каждому подобает способствовать своим детям и друзьям [в достижении] добродетели ⟨и уметь это осуществлять[69]⟩ или, по крайней мере, сознательно избирать это. К [воспитанию] же, как может показаться, более всего способен тот, кто, как следует из сказанного, научился создавать законы (nomothētikos ginomenos). Ведь ясно, что общественное внимание [к воспитанию] возникает благодаря законам, причем доброе внимание — благодаря 1180b добропорядочным законам. Писаные это законы или неписаные, один человек или многие будут благодаря им воспитаны, едва ли будет иметь значение, так же как не имеет это значения в музыке или гимнастике и в других занятиях.

В самом деле, подобно тому как в государствах имеет силу законное и то, что в нравах [общества], так, и даже еще в большей степени, в семьях силу имеют суждения отца и его привычки из-за близкого с ним родства и из-за его благодеяний, ведь [в домочадцах] заложена любовь [к главе семьи], и они от природы [ему послушны].

Кроме того, воспитание каждого по отдельности (hē kath' hekaston paideia) отличается от воспитания общественного (hai koinai), подобно [отличию общего и частного случая] во врачебном деле; так, по общему правилу, при жа́ре нужны покой и голодание, но определенному больному, может статься, не нужны, и кулачный боец не всех, наверное, обучает одному и тому же приему борьбы.

Придется признать, однако, что при внимании [к воспитанию] в частном порядке (idias epimeleias) в каждом отдельном случае достигается большая точность, ибо каждый тогда получит то, что ему больше подходит. Но и к каждому врач и учитель гимнастики и всякий другой мог бы с наибольшим успехом проявлять внимание, зная общие правила (to katholoy): что, мол, годится для всех и что для таких-то (науки ведь имеют дело с общим, как говорят и как оно и есть). Вместе с тем ничто, видимо, не мешает, чтобы что-то одно человек осмыслил (epimelēthēnai) правильно — даже и не обладая научным знанием, но тонко различая благодаря опыту, что́ происходит в каждом отдельном случае; так, иные слывут самыми лучшими

врачами для самих себя, хотя ничем не способны поддержать [здоровье другого]. Тем не менее во всяком случае тому, кто хочет стать мастером и быть способным охватывать предмет умозрением,— тому, надо полагать, следует прибегать к общему правилу и, насколько возможно, с ним ознакомиться. Ведь сказано, что науки имеют дело с общим.

Может быть, тому, кто желает делать людей — многих или немногих — лучшими, уделяя внимание [их воспитанию], надо постараться научиться создавать законы, коль скоро благодаря законам мы можем стать добродетельными[70]. Конечно, не всякий способен правильно наставить кого бы то ни было, кого ему предложено [воспитывать], а если кто и способен, то это знаток, так же как во врачебной науке и в прочих [делах], в которых [потребны] своего рода внимание [к другим] и рассудительность.

А потому не нужно ли теперь тщательно рассмотреть, от чего и как можно обрести качества законодателя? Может быть, как и в других случаях, [учиться надо] у государственных мужей? Ибо мы сочли, что законодательное искусство — часть государственного. Но может быть, с государственным искусством дело обстоит не так, как с прочими науками и умениями (dynameis)? Ибо в других случаях, как мы видим, одни и те же люди и передают свои способности (dynameis) [детям], и проявляют их сами в своей деятельности, как, скажем, врачи и художники; обучать же государственным делам (ta politika) берутся софисты, но ни один из них не действует [в этой области]; а те 1181a здесь действуют, кто занимается делами государства, однако они, надо полагать, действуют так благодаря известной способности и, скорее, руководствуясь опытом, а не мыслью. Они-то, оказывается, не пишут и не произносят речей о таких [предметах, как политика], хотя, может статься, это было бы прекраснее, чем речи в суде и в народном собрании, и, наконец, они не сделали государственными людьми своих сыновей или кого-нибудь из друзей. А это было бы вполне разумно, умей они [воспитывать], ибо они не могли бы оставить своим государствам лучшего наследства, да и сознательно избрать для самих себя и для самых близких друзей что-либо важнее такой способности[71]. Впрочем, и опыт, наверное, не мало прибавляет к способно-

сти, иначе не становились бы государственными людьми благодаря близкому знакомству с государственной жизнью. Вот почему тем, кто тянется к знанию государственных дел, нужен, надо полагать, еще и опыт.

А кто из софистов обещает научить [искусству управлять государством], слишком явно далек от того, чтобы это сделать. Софисты ведь вообще не знают ни того, что такое [политика], ни к чему она имеет отношение, иначе они бы не ставили ее в один ряд с риторикой или ниже ее и не думали бы, что легко дать законодательство, собрав законы, пользующиеся доброй славой [72]. О том, что можно выбрать самые лучшие законы, они говорят так, будто выбор не зависит от соображения, а умение судить правильно не имеет огромной важности при выборе, так же как в музыке. Действительно, в каждом деле опытные правильно судят о том, что сделано (erga), и соображают, посредством чего и как исполняется [работа] и что к чему подходит. Что же касается неопытных, то они должны быть довольны, если от них не скроется, хорошо сделана работа (ergon) или плохо, как, скажем, в живописи.

Законы между тем похожи на произведения (erga) 1181b государственного искусства. Как же тогда по ним научиться создавать законы или судить, какие самые лучшие? Мы же видим, что и врачами становятся не по руководствам, и это несмотря на то, что [сочинители подобных руководств] стараются все-таки не только назвать лечение, но, предварительно разобрав, какие бывают склады [людей, указать], как может быть исцелен [такой-то больной], и как надо лечить каждого в отдельности. Но если для опытных это считается подспорьем, то для не владеющих научным знанием это бесполезно. А раз так, то своды законов и [описаний] государственных устройств только тем, должно быть, сослужат добрую службу, кто способен охватить их умозрением (theōrēsei) и рассудить, (krinai), что в них хорошо (kalōs) или, напротив, [плохо] и каким государствам какие подходят законы [73]. Но тем, кто пересмотрит такие [собрания], не имея соответствующего склада [и навыка], тем не будет дано правильно судить об этих вещах, разве только совершенно случайно, однако они, возможно, станут больше соображать в таких вопросах [74].

Поскольку же наши предшественники оставили без разбора вопрос о составлении законов[75], лучше, вероятно, рассмотреть его с большим вниманием, а значит, и вопрос о государственном устройстве в целом, чтобы так философия, касающаяся человеческих дел, получила по возможности завершенность [и полноту].

Прежде всего мы постараемся проверить, не высказали ли наши предшественники что-нибудь правильное в частностях; затем, исходя из сопоставления государственных устройств, постараемся охватить умозрением, какие причины сохраняют и уничтожают государства [вообще] и какие [служат сохранению и уничтожению] каждого [вида] государственного устройства, а также по каким причинам одними государствами управляют хорошо, а другими плохо. Ведь охватив это умозрением, мы скорее, наверное, узнаем, какое государственное устройство является наилучшим, каков порядок при каждом [государственном устройстве], какие законы и обычаи (ethē) имеют в нем силу.

Сделав таким образом зачин, перейдем к рассуждению.[76]

БОЛЬШАЯ ЭТИКА

КНИГА ПЕРВАЯ (А)

1181 a 24 1. Собираясь говорить о вопросах этики (ēthikōn), мы должны прежде всего выяснить, частью чего является этическое. Всего короче будет сказать, что этическое, по-видимому,— составная часть политики[1]. В самом деле, совершенно невозможно действовать в общественной жизни, не будучи человеком определенных этических качеств, а именно человеком достой- b24 ным. Быть достойным человеком — значит обладать добродетелями[2]. И тому, кто думает действовать в общественной и политической жизни, надо быть человеком добродетельного нрава. Итак, этика, по-видимому, входит в политику как ее часть и начало (archē)[3]; и вообще, мне кажется, этот предмет по праву может называться не этикой, а политикой.

1182 a Так что прежде всего, как видно, надо сказать о добродетели, что̀ она такое и из чего возникает (ek tinōn ginetai), ведь, пожалуй, бесполезно иметь знание о добродетели, не понимая, как и из чего она появляется. В самом деле, нам надо ее рассмотреть, не просто чтобы знать, что̀ она такое, но и чтобы знать, каким путем она достигается, коль скоро мы хотим не только понимать ее, но и сами быть добродетельными, а этого мы не сможем без знания, из чего и как она возникает. Словом, знать, что такое добродетель, надо потому, что трудно понять, из чего и как она возникает, не зная, что она такое,— как во всех науках. Но не следует упускать из виду и того, что говорили об этом другие.

Первым взялся говорить о добродетели Пифагор, но рассуждал неправильно. Он возводил добродетели к числам и тем самым не исследовал добродетели как таковые[4]. Ведь справедливость (dikaiosynē), например,— это вовсе не число, помноженное само на себя.

Потом пришел Сократ и говорил о добродетелях лучше и полнее, однако тоже неверно. А именно он приравнял добродетели к знаниям, но это невозможно. Дело в том, что все знания связаны с суждением (meta logoy), суждение же возникает в мыслящей (dianoētikōi) части души, так что, если верить Сократу, все добродетели возникают в разумной (logistikōi) части души. Получается, что, отождествляя добродетели с науками, Сократ упраздняет внеразумную (alogon) часть души, а вместе с нею и страсть (pathos), и нрав. Этим его подход к добродетелям неверен. После него Платон верно разделил душу на разумную и внеразумную части, каждую часть наделив подобающими добродетелями. До сих пор у него все хорошо, но после этого — опять неверно. Платон смешал и связал добродетель со своим учением о высшем благе и поступил неправильно: это благо не имеет отношения к добродетели как таковой. Ведя речь о бытии и об истине, он не имел оснований говорить о добродетели, поскольку они не имеют с нею ничего общего[5].

Вот в какой мере и как затронут [вопрос философами]. Теперь, после них, посмотрим, что мы сами должны говорить об этих вещах.

Во-первых, надо обратить внимание на то, что у любой науки (epistēmēs) и умения (dynameōs) есть какая-то цель и эта цель есть всегда некое благо: ни одна наука, ни одно умение не существуют ради зла. И если благо — цель всех умений, то очевидно, что целью высшего умения будет высшее благо. А высшее 1182b
умение, несомненно, политическое искусство, так что именно целью политики будет высшее благо. Нам нужно, стало быть, говорить о благе, причем не вообще (haplōs) о благе, а о нашем благе,— ведь мы не должны говорить здесь о благе богов, потому что о нем другое учение и исследовать его надо иначе[6]. Итак, наше дело говорить о благе в общественной, политической жизни.

Опять-таки и его надо подразделить. О благе в каком смысле? Оно ведь не однозначно. Благом называется либо то, что является лучшим для каждого сущего, т. е. нечто по самой своей природе достойное избрания, либо то, что делает благими другие причастные ему вещи, т. е. идея блага. Надо ли говорить об идее блага или[6a], скорее, благо есть то общее, что при-

суще всему благому? А [благо как такой общий признак] явно не тождественно идее блага. Идея блага — нечто отделенное (khōriston) и существующее само по себе, общее же присутствует во всех вещах и, конечно, не тождественно отделенному, потому что отделенное и существующее само по себе не может находиться во всех [единичных предметах]. Итак, о том ли благе мы должны говорить, которое присуще всем единичным вещам, или не о нем? [Не о нем.] Почему? Потому что это общее существует на правах определения (horismos) и результата индукции (epagogē).

Определение имеет целью назвать сущность каждого [предмета и говорит], что [предмет] хорош, плох или еще какой-нибудь; и определение именует такое-то благо как благо вообще, т. е. как нечто само по себе достойное избрания. То, что принадлежит всем вещам как их общий признак, подобно определению. Но определение говорит: то и то есть благо. Между тем никакая наука и никакое умение не заявляют о себе, что их цель — благо, это рассматривает какое-либо другое умение. Так, ни врач, ни строитель не говорят, что здоровье или дом — это благо, но говорят: один — что такие-то вещи создают здоровье и как именно создают, другой — что [такие-то вещи создают] дом. Соответственно и политика, очевидно, не должна рассуждать об этом благе вообще, поскольку и она такая же наука, как остальные. Ни одно умение, ни одна наука не скажут, что цель у них — благо вообще. Стало быть, не дело политики рассуждать о благе вообще, существующем по способу определения.

Но не ее дело говорить и о том общем благе, которое получается путем индукции. Почему? Потому что когда мы хотим указать на какое-то частное благо, то либо показываем при помощи определения, что и для блага вообще, и для того, что мы хотим объявить благом, подходит одно и то же понятие, либо мы прибегаем к индукции. Например, желая доказать, что благородство (megalopsychia) — благо, мы говорим, что справедливость — благо, мужество и вообще добродетели — блага, а благородство — добродетель, поэтому благо и оно. Стало быть, политика не должна говорить и об общем благе, получаемом через индукцию, потому что и тут будут те же препятствия, что и в случае

с общим благом, данным в определении. Ведь и здесь будет сказано: это вот есть благо.

Таким образом, ясно, что говорить следует о высшем благе, а именно о высшем в смысле высшего для нас. И вообще легко увидеть, что нет такой единой науки или умения, которые рассматривали бы все благо в целом. Почему? Потому что свое благо есть для каждой категории, будь то сущность, качество, количество, время, отношение, место, в общем, любая категория. Больше того, какое именно время хорошо для врачевания, знает врач, какое для управления кораблем — кормчий, и так каждый в своей науке: когда нужно оперировать, знает врач, а кормчий знает, когда нужно пускаться в плавание. Так в любом ремесле мастер знает, какое время хорошо для дела: врач не будет знать, какое время благоприятно для управления кораблем, а кормчий — какое благоприятно для врачевания. Значит и в этом смысле тоже нельзя говорить об общем благе, ссылаясь на то, что [категория] времени является общей для всех. Подобным образом и благо в категории отношения, и благо в прочих категориях есть нечто общее для всех наук, однако ни одному умению, ни одной науке не дано говорить о том, что (и когда именно) нечто есть благо для всех наук. Значит, политике тоже не дано говорить о благе как общем. Итак, она должна говорить о присущем ей благе, причем о *высшем* благе и *нашем* высшем благе.

Опять-таки при желании разъяснить что-либо не надо пользоваться неясными примерами, но неясное разъяснять при помощи очевидного, причем умопостигаемое — при помощи чувственного: оно всего яснее. Именно поэтому, заводя речь о благе, не надо говорить о его идее. Однако люди думают, что, раз зашла речь о благе, надо говорить об идее: надо-де разбирать высшее благо, а оно принадлежит к тому, что существует само по себе, поэтому, считают они, идея — это, пожалуй, и есть высшее благо [7]. Рассуждение, может быть, и верное, только политика или умение, о которых у нас сейчас речь, рассматривают не это благо, а наше благо. Коль скоро ни одна наука, ни одно умение не говорят, что у них цель — благо, и политика тоже не говорит этого. Соответственно она и не рассуждает об идее блага.

Кто-нибудь, правда, возразит, что можно принять идею блага за первоначало (archē) и переходить от него к рассуждению о благе, присущем каждой отдельной вещи. Но и такой ход мысли неправилен, потому 1183b что первоначала надо брать сообразные [предмету]. Скажем, нелепо брать в качестве первоначала [утверждение] «душа бессмертна», когда хочешь доказать, что сумма углов треугольника равна двум прямым. Такое первоначало чуждо [предмету], тогда как первоначало должно быть сообразно предмету и связано с ним. Что сумма углов треугольника равна двум прямым, доказуемо и без ссылки на бессмертие души. Точно так же, имея дело с разными видами блага, их можно рассматривать независимо от идеи блага, поскольку не она есть внутренняя основа (archē) именно этого блага.

И Сократ неправильно отождествлял добродетели с науками. Ведь ничто, по его мнению, не должно быть излишним. Между тем из приравнивания добродетелей к наукам у него выходило, что добродетели излишни. Почему? Потому что в науках знание, в чем состоит наука, совпадает с владением ею. Кто знает врачебную науку, тот уже и врач; так же и с остальными науками. Но с добродетелями — иначе: если кто знает, в чем состоит справедливость, от этого он еще не стал сразу справедливым; то же и с другими добродетелями. Выходит, что, не будучи науками, добродетели в качестве наук излишни.

2. Разобравшись в этих вещах, попытаемся определить, в скольких смыслах говорится о благе. Из благ одни относятся к ценимым (timia), другие — к хвалимым (epaineta) вещам, третьи — к возможностям (dynameis). Ценимым я называю благо божественное, самое лучшее, например душу, ум, то, что изначально, первопринцип и тому подобное. Причем ценимое — это почитаемое, и именно такого рода вещи у всех в чести. Добродетель тоже ценность, раз благодаря ей человек становится достойным (spoydaios); он достигает тогда присущей добродетели красоты (eis to tēs aretēs schēma hekei). Хвалимое благо — это те же добродетели в той мере, в какой согласные с ними действия вызывают похвалу. Блага-возможности — это власть, богатство, сила, красота. Добродетельный че-

ловек сумеет воспользоваться ими для добра, дурной — для зла, почему такие блага и называют возможностями. Они действительно блага, поскольку каждое из них удостоверяется тем, как его употребляет не дурной, а достойный человек. Такие блага иногда имеют причиной своего возникновения также и случай: по случаю достаются и богатство, и власть, и вообще то, что причисляется к возможностям. Существует еще четвертый вид блага: нечто сохраняющее или создающее другое благо; так, гимнастика сохраняет здоровье, и тому подобное.

Есть и другие подразделения блага. Скажем, из благ одни всегда и всячески заслуживают избрания, другие — не всегда: например, справедливость и прочие добродетели всегда и всячески достойны избрания, а сила, богатство, власть — не всегда и не всячески. И еще другой [способ деления]: благо может быть целью и может не быть целью; скажем, здоровье — цель, но то, что делается ради здоровья,— не цель. Из них всегда высшее благо — цель; так, здоровье выше, чем исцеляющие средства, и вообще всегда выше то, ради чего существует остальное. В свою очередь, среди целей совершенная лучше, чем несовершенная. Совершенное есть то, при наличии чего мы уже ни в чем не нуждаемся, несовершенное — то, при наличии чего продолжаем нуждаться. Например, имея справедливый нрав, мы еще во многом нуждаемся, а имея счастье, уже ни в чем не нуждаемся. И совершенная цель есть то наше высшее благо, которого мы ищем. Таким образом, совершенная цель есть благо и цель всех других благ.

Как после этого надлежит исследовать высшее благо? Причисляя его к другим благам? Но это нелепо. Высшее благо есть совершенная цель, совершенная же цель сама по себе есть, по-видимому, не что иное, как счастье. Но счастье слагается из многих видов блага. Если, рассматривая высшее благо, ты и его причислишь [к видам блага], оно окажется выше самого себя, раз оно — высшее. Возьми средства, доставляющие здоровье, и рядом с ними само здоровье и рассмотри, что здесь высшее: высшее — здоровье, и, если оно высшее из всего, оно выше и самого себя! Получается нелепость. Высшее благо нельзя, конечно, рассматривать таким образом.

Тогда каким же? Может быть, как существующее отделенно? Или это, скорее, тоже нелепость? Ведь счастье состоит из каких-то благ, и нелепо рассматривать то, что состоит из отдельных благ, как лучшее, чем они! счастье не есть нечто существующее отделенно от них, но совпадает с ними.

Может быть, правильнее было бы прибегнуть к какому-то сравнению при исследовании высшего блага? Например, сравнивая счастье, состоящее из отдельных благ, с тем благом, которое не входит в состав счастья, мы сумеем правильно исследовать высшее благо? Но высшее благо, которое мы сейчас ищем, не есть нечто однородно простое. Можно было бы, пожалуй, сказать, что разумность (phronēsis) — высшее благо из всех, если сопоставлять с ним каждое по отдельности. Но едва ли так удастся разыскать высшее благо. Мы ведь тут ищем совершенного блага, а разумность одна сама по себе еще несовершенна; значит, она не то и не в том смысле высшее благо, какое мы исследуем.

1184b 3. Наряду с этим существует еще и другое деление блага. Благо может находиться в душе — таковы добродетели, или в теле — таковы здоровье, красота, или вне того и другого — таковы богатство, власть, почет и им подобное. Самое высокое благо — то, которое в душе. Благо, находящееся в душе, расчленяется на три: разумность, добродетель и наслаждение.

Тут мы подходим к тому, что́ все мы признаем и что́, по-видимому, есть и цель всех благ, и высшее благо; я имею в виду счастье. Счастье, говорим мы,— это то же самое, что благополучие (ey prattein) и хорошая жизнь (ey dzēn). Причем всякая цель не проста, а двояка: в некоторых вещах целью служат деятельность и пользование (chrēsis), как ви́дение — цель зрения, причем пользование важнее простого обладания, ведь цель — именно в пользовании, потому что никто не захотел бы обладать зрением, собираясь не глядеть, а держать глаза закрытыми. То же можно сказать о слухе и подобном. Итак, когда имеют место пользование и обладание, пользование всегда лучше и предпочтительнее обладания: пользование и деятельность — цель, обладание же существует ради пользования.

Теперь, если мы рассмотрим все науки [8], то увидим, что нет особой науки, которая бы строила дом [как

таковой], и [другой] науки, которая бы строила хороший дом, но есть [одна] наука — зодчество. Причем достоинство (aretē) строителя способно делать то, что он делает, хорошим. Так обстоит дело и со всем остальным.

4. После этого обратим внимание на то, что мы живы не чем иным, как душой. Но в душе и добродетель: про одно и то же мы говорим, что это действие души и что это действие ее добродетели. Всякая добродетель, как мы сказали, делает хорошим то, в чем она проявляет себя. Душа совершает, конечно, и многое другое, однако прежде всего она есть то, благодаря чему мы живем; стало быть, благодаря добродетели души мы сможем жить хорошо. А хорошей жизнью и благополучием мы называем не что иное, как счастливую жизнь. Итак, счастливая жизнь и счастье состоят в том, чтобы жить хорошо, а хорошо жить — значит жить добродетельно. В этом цель, счастье и высшее благо. Причем счастье должно заключаться в некоем пользовании, т. е. в деятельности; ведь, как мы говорили, когда даны и обладание, и пользование, целью является именно пользование, т. е. действование. Добродетелью душа обладает, но для последней возможно также и действие, и применение добродетелей, и, значит, цель ее — в этом действии и пользовании. И счастье в том, чтобы жить согласно добродетели. Итак, поскольку высшее благо — это счастье, и оно — цель, а совершенная цель — в деятельности, то, живя добродетельно, мы можем быть счастливы и обладать высшим благом.

Не следует упускать из виду, что, поскольку счастье — совершенное благо и цель, оно будет уделом совершенного, не ребенка (недаром ребенка не называют блаженным), а взрослого мужа, который достиг совершенного возраста. И не в неполном отрезке времени, а в полном. Полный же срок — это время человеческой жизни. И верно говорят, что счастливым надо признавать человека в конце его жизни, — как бы в том смысле, что для совершенного счастья необходимы и завершенный срок жизни, и совершенный человек. Что счастье — деятельность, можно видеть и из следующего: мы не согласимся назвать счастливым человека во время сна — скажем, если кто-то про-

спит всю жизнь — именно потому, что в этом случае он живет, но не живет сообразно добродетели, т. е. не действует.

То, что будет сказано дальше, на первый взгляд не связано с изложенным, но и не совсем чуждо ему. Душа, по-видимому, имеет в себе какую-то часть, при помощи которой мы питаемся и которую мы зовем питающейся. Разумно думать, что такая часть души существует. Камни, мы видим, не могут питаться, так что способность питаться явно присуща одушевленным существам. А если это свойство одушевленных существ, то причина его — душа. И при этом причиной способности питаться не может быть ни рассудительная, ни гневливая, ни вожделеющая часть души, но какая-то иная, которую мы не можем назвать более подходящим именем, чем питательная (threptikon). И вот, могут спросить: а этой части души тоже присуща добродетель? Если присуща, то ясно, что душа должна действовать также и посредством нее; ведь действие совершенной добродетели — счастье. Существует ли добродетель этой части души или не существует — особый вопрос. Суть в том, что, если она существует, ей не присуще действие. Там, где нет стремления, не будет ведь и деятельности, а в этой части, по-видимому, нет стремления, она похожа на огонь: что ни брось в огонь, он все истребит, если же не бросаешь, то сам он не порывается охватить свою пищу. Точно так же ведет себя и эта часть души: дашь ей пищу — она питается, а если не дашь, в ней нет порыва к питанию. Поэтому в ней, лишенной стремления, нет и деятельности. Выходит, эта часть души нисколько не содействует счастью.

Теперь следовало бы сказать, что такое добродетель, если ее действование есть счастье. В самом общем смысле добродетель — это наилучшее состояние (hexis). Однако такие общие слова, пожалуй, недостаточны, и нужно более ясное определение добродетели.

1185b 5. Прежде всего, надо сказать о ее источнике, душе,— не о том, что такое душа (об этом другое рассуждение), а как она в общих чертах расчленяется. Душа, утверждаем мы, разделена на две части — обладающую разумом (to logon echon) и внеразумную (to alogon). В обладающей разумом заключены разум-

ность (phronēsis), проницательность (agkhinoia), мудрость, способность к научению, память и тому подобное; во внеразумной — то, что зовется добродетелями: благоразумие (sōphrosynē), справедливость (dikaiosynē), мужество и другие черты нрава (ēthos), вызывающие одобрение. В самом деле, за них нас одобряют, тогда как за свойства, входящие в разумную часть души, никто никого не благодарит: человеку никогда не выражают одобрение за то, что у него есть ум, разумность или иное подобное свойство. Но и внеразумную часть души одобряют, конечно, только когда она согласуется с разумной частью души и служит ей.

Для этической добродетели губительны и недостаток, и излишество. В том, что вредны как недостаток, так и излишество, легко убедиться на примере чувственно воспринимаемых вещей (когда речь идет о неочевидном, надо пользоваться свидетельством очевидного). В самом деле, мы сразу убеждаемся в сказанном на примере гимнастических упражнений: когда их слишком много, силы гаснут, и когда слишком мало — бывает то же. То же самое с питьем и едой: при очень большом количестве их здоровье портится, при малом — также, а когда все в меру, силы и здоровье сберегаются. Нечто подобное происходит и с благоразумием, мужеством и другими добродетелями: сделай человека чересчур бесстрашным, так что он и богов не станет бояться,— он уже не мужественный, а безумный; а если всего боится, то трус. Мужественным поэтому будет и не тот, кто всего боится, и не тот, кто ничего не боится. Добродетель и губится, и умножается при помощи одного и того же: и чрезмерные страхи, и страх всего губительны, и полное бесстрашие тоже. Мужество — это мужество перед страхом, так что, когда страх умерен, мужество увеличивается; одни и те же вещи и увеличивают, и губят мужество: под действием тех же самых страхов люди становятся и мужественны, и трусливы. То же самое можно сказать и про другие добродетели.

6. Добродетель определяется не только этим, но также скорбью и наслаждением: ради наслаждения мы идем на дурные поступки, скорбь удерживает от хороших. И вообще невозможно приобрести ни добродетели, ни порока, не испытав скорби или наслаждения.

Итак, скорбь и наслаждение имеют отношение к добродетели.

Свое название, если нужно исследовать истину ис-
1186a ходя из буквы (а это, пожалуй, нужно), этическая добродетель получила вот откуда: слово ēthos, *нрав*, происходит от слова ethos, *обычай*, так что *этическая* добродетель называется так по созвучию со словом *привычка.* Уже отсюда ясно, что ни одна добродетель внеразумной части души не возникает в нас от природы: что существует от природы, то уж не изменится под влиянием привычки. Скажем, камень и вообще тяжести от природы падают вниз. Сколь бы часто ни бросали их вверх, приучая лететь кверху, они все равно никогда не несутся ввысь, но всегда падают вниз. Так же обстоит дело и в других подобных случаях.

7. Желая определить, что такое добродетель, мы должны теперь узнать, что именно находится в душе. А находятся в ней движения чувств (pathē), предрасположенности (dynameis) и состояния (hexeis). Поэтому добродетель явно должна оказаться чем-то из этих трех. Движения чувств — это гнев, страх, ненависть, вожделение, зависть, жалость и все подобное, чему обычно сопутствуют огорчение и удовольствие. Предрасположенности — это то, в силу чего мы зовемся способными испытывать движения чувств, т. е. то, благодаря чему мы в силах гневаться, огорчаться, жалеть и т. д. Состояния — это то, соответственно чему наше отношение к движениям чувств бывает хорошим или плохим. Возьмем отношение к гневу: когда мы слишком гневливы, мы находимся в плохом состоянии по отношению к гневу, а если вовсе не гневаемся, на что следует гневаться, то и тогда наше состояние в том, что касается гнева, плохое. Придерживаться здесь середины — это значит и не слишком распаляться, и не оставаться бесчувственным; когда мы так относимся к нему, мы находимся в хорошем состоянии. То же самое можно сказать о прочих подобных вещах. В самом деле, умеренность в гневе и уравновешенность (to prāion) занимают середину между гневом и бесчувствием по отношению к гневу; и в таком же соотношении находятся хвастовство и притворство (eironeia) [9]: делать вид, что имеешь больше того, что имеешь,— это

хвастовство, а меньше — это притворство; середина между ними и есть правдивость (alētheia).

8. Подобным образом обстоит дело и со всем остальным. А именно благодаря состоянию, в котором мы находимся, наше отношение к движениям чувств хорошо или дурно; и хорошее состояние (ey ekhein) по отношению к ним есть отсутствие наклонности к их избытку и к их недостатку. Наше состояние хорошо, когда в нас есть наклонность держаться середины противоположных движений чувств, и за это нас одобряют; наоборот, дурное состояние (kakōs ekhein) — это наклонность к их избытку или недостатку. А поскольку добродетель — середина этих движений чувств, движения же чувств — это или огорчения, или удовольствия, или нечто не лишенное огорчения или удовольствия, то и отсюда видно, что добродетель соотносится с огорчениями и удовольствиями.

Есть и другие движения чувств, которые, по-видимому, нехороши независимо от того, слишком их много или слишком мало, как, например, разврат: развратник — не тот, кто совращает свободных женщин больше, 1186b чем следует, но предосудительна и эта страсть, и любая подобная ей, заключающаяся в распущенности по отношению к удовольствиям, равно как и заключающаяся в избытке или недостатке.

9. После этого, пожалуй, необходимо сказать о том, что противопоставляется середине: излишек или недостаток. В одних случаях середине противоположен недостаток, в других — излишек. Например, мужеству противоположна не дерзкая отвага (thrasytēs), а трусость, т. е. некий недостаток. С другой стороны, благоразумию, середине между распущенностью и бесчувствием к удовольствиям, по-видимому, противоположно не бесчувствие, т. е. недостаток, а распущенность, т. е. излишек. Бывает, что середине противопоставляется то и другое, излишек и недостаток, поскольку середина меньше, чем излишек, и больше, чем недостаток. Так, расточительные называют щедрых скупыми, а скупые щедрых — расточительными, равно как дерзко отважные и опрометчивые зовут мужественных трусливыми, а трусливые мужественных — опрометчивыми и одержимыми (mainomenoys).

Две причины, по-видимому, заставляют нас противопоставлять середине то избыток, то недостаток. В одном случае смотрят на сам предмет, ближе или дальше он от середины, например что́ дальше от щедрости, расточительность или скупость; на щедрость больше походит расточительность, чем скупость, и, стало быть, скупость дальше отстоит от нее, а то, что дальше отстоит от середины,— то, по-видимому, более противоположно ей, так что сам предмет показывает, что в этом случае недостаток более всего противоположен середине. В других случаях смотрят иначе; например, что́ от природы более свойственно, то более противоположно середине. Например, нам свойственнее распущенность, чем упорядоченность. Мы склоняемся больше в сторону, которая нам свойственна, и, к чему мы больше склоняемся, то более противоположно [середине]; однако мы больше преуспеваем в распущенности, чем в упорядоченности; следовательно, избыток [в этом случае] наиболее противоположен середине, ведь распущенность — это избыток по отношению к благоразумию.

Итак, мы рассмотрели, в чем состоит добродетель. Она, по-видимому, есть некая середина между противоположными страстями. Недаром человек, желающий быть уважаемым за свой нрав (ēthos), должен соблюдать середину во всяком движении чувств. Оттого и трудно быть достойным человеком, ведь в любом деле трудно держаться середины. Например, круг начертить может всякий, но установить его середину непросто; подобно этому, и рассердиться легко, и легко впасть в противоположную крайность, но удержаться посредине — трудно. Вообще можно наблюдать на любом движении чувств, что удаленное от середины легко, а середина, за которую нас хвалят, трудна. Из-за этого добродетель редка.

Поскольку о добродетели, таким образом, сказано, следовало бы теперь рассмотреть, возможно ли ее приобрести, или, как говорит Сократ, не в нашей власти (eph'hemin) стать хорошими или дурными [10]. Ни один человек, по его словам, на вопрос, хотел ли бы он быть справедливым или несправедливым, не выберет несправедливости. То же можно сказать и про смелость и трусость и про любую добродетель, и если люди бывают дурны, то, очевидно, они дурны не по своей во-

ле; отсюда ясно, что и хорошие тоже не по своей воле добродетельны. Однако такое рассуждение неверно. В самом деле, почему тогда законодатель не позволяет совершать дурных поступков, а прекрасные и достойные велит? Почему он в дурных делах устанавливает наказание, когда их делают, в добрых — когда их не делают? Нелепо было бы узаконивать то, что не в нашей власти исполнить. Нет, видимо, от нас зависит быть людьми достойными или дурными. О том же свидетельствует и сама возможность похвалы и порицания. В самом деле, за добродетель хвалят, за порочность порицают, но ведь за невольные поступки не хвалят и не ругают; значит, в нашей власти поступать достойно или недостойно. Чтобы доказать, что мы невластны в своих поступках, ссылались на такой пример: почему, если мы больны или некрасивы, никто нас за это не бранит? Это неправда; мы и таких людей браним, если находим, что они сами виновны в своей болезни и в плохом состоянии своего тела. Мы и тут усматриваем добровольное начало (to hekoysion). Итак, очевидно, что мы по своей воле бываем добродетельны или порочны.

10. Еще яснее это можно видеть из следующего. Все природное способно порождать себе подобную сущность; скажем, растения и животные — и те и другие способны порождать названным образом. Они порождают из первоначал (archṓn); дерево, например, родится из семени, которое есть некое первоначало. Происходящее из первоначал ведет себя таким образом: каковы первоначала, таково и происходящее из первоначал. Всего яснее это видно в геометрии. Поскольку и тут берутся некоторые первоначала, то от того, каковы эти первоначала, зависит получающееся из них; например, если треугольник имеет углы, равные в сумме двум прямым, то четырехугольник — равные четырем прямым, и, если изменится треугольник, вместе с ним так же изменится и четырехугольник, потому что он соответствует [треугольнику]; наоборот, если бы углы четырехугольника не были равны четырем прямым, то и в треугольнике они были бы не равны двум прямым.

11. С человеком — то же самое и подобное тому. Поскольку человек способен порождать те или иные

сущности (oysias) из определенных первоначал, постольку он порождает из некоторых первоначал и те действия (praxeōn), которые он совершает. Что еще иначе могло бы их породить? Ни про неодушевленные, ни про одушевленные существа, кроме человека, мы не говорим, что они действуют (prattein), а [говорим так] только о человеке. Ясно, что человек — сила, порождающая действия. Поскольку же действия, как мы видим, изменяются и мы никогда не делаем одного и того же, причем действия проистекают из определенных первоначал, то очевидно, что при изменении действий меняются их первоначала, как мы уже говорили выше на примере из геометрии. Первоначало действия, как хорошего, так и плохого, — это намерение, воля и так далее; очевидно, стало быть, и они изменяются. Мы свои действия изменяем добровольно, так что и первоначало, т. е. намерение и воля, меняется добровольно. Отсюда ясно, что от нас зависит быть хорошими или дурными.

Кто-нибудь скажет, пожалуй: если от меня зависит быть справедливым и добродетельным, то стóит мне только захотеть, и я стану добродетельнее всех. Но это, конечно, невозможно. Почему? Потому, что даже в вещах, касающихся тела, это недостижимо: не у всякого, кто примется ухаживать за своим телом, оно непременно станет самым прекрасным. Нужен не только уход, нужно, чтобы и от природы тело было ладным и крепким (kalon k'agathon). Уход сделает тело лучшим, но не самым лучшим. То же следует предполагать и в отношении души. Человек, стремящийся быть самым добродетельным, тоже не станет им, если его природа этому не способствует, но более достойным станет.

12. Теперь, когда ясно, что быть добродетельными зависит от нас, необходимо сказать о том, что такое добровольный поступок (to hekoysion). Это — добровольность — для добродетели имеет решающее значение. Добровольным в собственном смысле слова бывает то, что мы делаем без принуждения. Об этом, впрочем, надо сказать яснее. То, в силу чего мы совершаем тот или иной поступок, есть стремление (orexis), стремление же бывает трех видов: страстное желание (epithymia), порыв (thymos), хотение (boylēsis). Рассмотрим сначала поступок, совершаемый по страстно-

му желанию. Доброволен ли он? Не похоже, чтобы он был недобровольным. Почему и на каком основании? 1188a
Потому, что поступки недобровольные мы совершаем по принуждению, а все, что совершается по принуждению, вызывает огорчение, тогда как поступки, совершаемые по страстному желанию, вызывают наслаждение. Выходит, стало быть, что делаемое по страстному желанию не может быть недобровольным, но должно быть добровольным. Однако есть довод, который говорит против этого,— довод «от распущенности». В самом деле, никто, как считают, по доброй воле не делает зла, если знает, что это зло; человек же распущенный все равно делает зло, зная, что оно зло, и делает его с вожделением. Значит, он поступает не добровольно, следовательно, по принуждению. Против этого тоже есть свой довод: вожделенное делается не по принуждению, поскольку всякому страстному желанию сопутствует удовольствие, а где удовольствие, там нет принуждения.

И еще одним способом можно показать, что распущенный человек действует по доброй воле: неправые (adikoyntes) творят свою неправду добровольно, распущенные же неправы и творят неправду, так что распущенный в своей распущенности поступает по своей воле.

13. И опять против этого есть довод в пользу недобровольности. В самом деле, воздержный воздержан по доброй воле: ведь его хвалят, хвалят же за поступки добровольные. Но если совершаемое по страстному желанию оказывается поступком добровольным, то тогда совершаемое наперекор желанию недобровольно. Воздержный же действует наперекор желанию, так что, выходит, воздержный воздержан недобровольно, однако это не похоже на истину. Значит, совершаемое по страстному желанию, в свою очередь, тоже будет недобровольным.

То же самое можно сказать и о действиях, к которым толкает порыв: здесь сохраняют силу те же доводы, что и в отношении страстного желания, и они создают ту же апорию, поскольку гнев может охватывать и распущенного человека, и воздержного.

Нам осталось рассмотреть еще один вид стремления, который мы назвали хотением (boylēsis). Добро-

вольно ли оно? Нам скажут: люди распущенные, к чему они порываются, того и хотят; следовательно, распущенные поступают дурно по своему хотению. Но добровольно ведь никто не делает зла, если знает, что это зло; распущенный же человек хотя и знает, что зло — это зло, все равно делает его, если ему так захотелось. Выходит, он поступает недобровольно и хотение есть вещь недобровольная. Подобным рассуждением, однако, упраздняется [само понятие] распущенности и распущенного. Ведь если распущенный действует недобровольно, его нельзя порицать; но его порицают; стало быть, его действия добровольны, и, следовательно, хотение добровольно.

Поскольку некоторые доводы явно противоречат друг другу, надо внести ясность в [понятие] добровольности.

14. Прежде всего, конечно, надо сказать о наси-
1188 b лии (bia) и принуждении (anagkē). Насилие [может распространяться и на] неодушевленные предметы. В самом деле, любой неодушевленный предмет имеет свойственное ему место: для огня это верх, для земли низ. Но тут, конечно, возможно применение насилия, так что камень будет двигаться вверх, а огонь — вниз. Насилию можно подвергнуть и животное — скажем, перехватить коня, бегущего прямо, и повернуть в сторону. Когда причина действия, совершаемого наперекор природе или наперекор желанию, лежит вовне, все делаемое так мы назовем делающимся насильно. Наоборот, где причина лежит внутри самих [делателей], там мы не говорим о насилии. А иначе распущенный человек станет возражать и не признает себя дурным: он скажет, что плохо ведет себя из-за того, что страстное желание насилует его.

15. Итак, дадим следующее определение насилию: насилие имеет место там, где причина, заставляющая действовать, лежит вовне; наоборот, где причина внутри, в самих вещах, там нет насилия.

Надо сказать, в свою очередь, о принуждении и о вынужденном (toy anagkaioy). Далеко не всегда следует говорить о чем-либо как о вынужденном. Не следует делать этого тогда, когда мы что-то устраиваем ради наслаждения. Ведь нелепо было бы говорить, что

наслаждение вынудило кого-то растлить жену своего друга. Причина в том, что принуждение тоже может исходить не от всего, а только от внешнего,— например, когда кто-то, вынуждаемый обстоятельствами, терпит убыток, спасая что-то более важное; скажем: я был вынужден спешно пойти на поле, иначе там все погибло бы. Итак, принуждение относится к подобным случаям.

16. Если добровольности нет ни в каком порыве (hormēi), то она, по-видимому, коренится в умысле (dianoia). Невольное (akoysion) — это то, что делается вынужденно, насильственно и, в-третьих, без умысла. Подтверждение тому — случаи [из жизни]. Когда человек ударит, убьет или учинит что другое неумышленно, мы говорим, что он сделал это невольно, и [тем самым признаем, что] добровольное — это умышленное. Рассказывают, например, как одна женщина дала кому-то выпить любовный напиток (philtron) и человек потом умер от этого напитка, а женщина предстала перед ареопагом, однако была оправдана именно потому, что действовала без злого умысла: напоила из любви, но ошиблась. Убийство признали невольным, поскольку она давала любовный напиток без умысла погубить человека. Здесь видно, что добровольное совпадает с умышленным.

17. Осталось рассмотреть, что такое свободный выбор (proairēsin), стремление ли это или нет. Стремление 1189a
присуще и другим живым существам, свободный же выбор не присущ; ведь выбор сопровождается рассуждением (meta logoy), рассуждение же не присуще никому из животных, [кроме человека], так что выбор не может быть стремлением. Но может быть, он — хотение? Или тоже нет? Ведь хотение относится и к вещам недоступным: мы хотели бы, например, быть бессмертными, но не выбираем этого. И еще. Выбор направлен не на саму цель, а на то, что ведет к цели: так, никто не выбирает себе здоровья, но мы выбираем то, что полезно для здоровья,— прогулки, бег; хотение, напротив, направлено на саму цель: мы хотим быть здоровыми. Так что и отсюда тоже видно, что хотение и выбор не совпадают. Выбор (proairēsis), по-видимому, соответствует точному значению этого слова: мы

выбираем одно вместо другого, например лучшее вместо худшего. Таким образом, всякий раз, когда из предложенного на выбор мы отдаем предпочтение (antikatallattōmetha) лучшему, а не худшему, уместно, как нам кажется, говорить о выборе.

Если, таким образом, никакой из видов стремления не есть выбор, то, может быть, с выбором связано раздумывание (to kata dianoian)? Или, пожалуй, тоже нет? Ведь о многом мы думаем и составляем себе мнение при раздумывании, но выбираем ли мы, когда раздумываем? Скорее, нет. Ведь часто мы раздумываем о том, что [делается] в Индии[11], однако не выбираем ничего. Следовательно, выбор — это и не раздумывание.

Если выбор не совпадает ни с одной из названных вещей в отдельности, а они и есть все то, что находится в душе, то выбор неизбежно должен быть соединением некоторых из них.

Как уже было сказано, выбор касается благ, ведущих к цели, а не самой цели, и он касается вещей нам доступных и позволяющих спорить о том, следует ли избирать то или это; отсюда ясно, что сначала должно быть обдумывание и принятие решения (boyleysasthai), а затем, когда после обдумывания мы что-то сочтем за лучшее, возникает стремление к действию, и, совершая это действие, мы, по-видимому, поступаем согласно своему выбору.

И вот, если выбор — это некое стремление, соединенное с обдумыванием и решением, то добровольное не тождественно выбору. В самом деле, многое мы делаем добровольно, не успев подумать и принять решение, например садимся, встаем и много подобного делаем добровольно без обдумывания, тогда как все
1189b делаемое по выбору связано с обдумыванием. Значит, добровольное не совпадает с выбором. Наоборот, выбор всегда добровολен: решившись действовать, как избрали, мы поступаем добровольно. В редких случаях даже и законодатели отличают добровольное от намеренно избранного и за добровольное полагают меньшее наказание, чем за совершенное по свободному выбору.

Выбор имеет место там, где совершается действие, и совершается так, что от нас зависит делать дело или не делать, делать его одним способом или другим и, где бывает возможно, установить причину действия,

Причина понимается неоднозначно. В геометрии на вопрос о причине, почему в четырехугольнике углы равны четырем прямым, отвечают: потому что и в тре угольнике углы равны двум прямым. В таких случаях мы находим причину в установленном первоначале (archēs horismenēs). Но при действиях, совершаемых по выбору, дело обстоит иначе (тут ведь нет никакого установленного первоначала); здесь на вопрос: почему ты поступил так? — отвечают: потому что нельзя было иначе, или: потому что так лучше. Исходя из самих обстоятельств, выбирают то, что кажется лучшим, и ради лучшего.

Именно поэтому в подобных случаях и возможно обсуждение того, как надо [поступать], а в науках — нет. Никто не обсуждает, как писать имя *Архикл*, потому что существует установленное правило, как надо писать имя *Архикл*. Ошибка тут случается не при обдумывании, а в самом действии письма. Где не может быть ошибки при обдумывании, там не принимается и решений. Там же, где не установлено, как надо [поступать], возможна ошибка.

Установленных правил нет в поступках и действиях, в которых возможны ошибки двух родов. Ошибки в поступках и действиях те же, что и в стремлении к добродетели. Когда мы стремимся к добродетели, мы впадаем в ошибки, уступая своим врожденным склонностям, причем ошибка может быть как в сторону недостатка, так и в сторону избытка. К тому и другому влекут нас удовольствие и страдание (hēdonēn kai lypēn). Ради удовольствия мы делаем недостойные вещи, а избегая страдания, уклоняемся от хорошего.

18. Еще. Разум (dianoia) не подобен чувству. Скажем, зрение дает возможность только видеть, слух — только слышать; ничего другого с их помощью сделать нельзя. И мы не обсуждаем (boyleyometha) того, следует ли нам нашим слухом слушать или смотреть. Разум не таков: он может делать что-то одно, но вместе 1190a с тем и другое, поэтому в нем уже уместно обсуждение.

Ошибка при выборе благ тоже касается не целей (ведь все согласны, что здоровье, к примеру, — это благо), а вещей, которые ведут к цели, например хорошо ли для здоровья съесть вот это или нет. Ошибаться

в таких случаях чаще всего заставляет удовольствие или неудовольствие, поскольку второго мы избегаем, первое избираем.

После того как мы разобрались, в чем именно и как может произойти ошибка, остается спросить, на что направлена добродетель: на цель или на то, что ведет к цели, например на прекрасное или на то, чем прекрасное достигается. Как обстоит дело в науке? В том ли дело строительной науки, чтобы хорошо поставить цель, или в том, чтобы увидеть то, что ведет к цели? [Первое]; но если цель хорошо поставлена — например, сделать прекрасный дом,— то и нужное для нее и найдет, и сделает не кто иной, как строитель. Во всех других науках дело обстоит подобным образом.

Это, по-видимому, относится и к добродетели. Ее задача в большей мере цель, которую надо правильно поставить, чем то, что ведет к цели; но создаст для нее все условия и найдет все необходимое тоже не кто иной, [как добродетельный].

И разумно думать, что именно дело добродетели — ставить цель. Всякая вещь, заключающая высшее начало, сама ставит цель и осуществляет ее. Но выше добродетели нет ничего, ради нее и все прочее; и первоначало в ней, и средства существуют по большей части ради [нее как цели]. Цель подобна как бы первоначалу, и всякая вещь существует ради нее. Так, впрочем, и должно быть. Словом, и в добродетели, коль скоро она высшая причина, дело обстоит явно так же, [как в науке]: она устремлена больше к цели, чем к вещам, ведущим к цели.

19. Цель добродетели — прекрасное (to kalon), причем она больше устремлена к нему, чем к его составным частям. Правда, и они имеют к ней отношение, но нелепо [думать, будто только они]. Это все равно как в живописи можно быть хорошим изобразителем, однако едва ли такого будут хвалить, если он не поставит своей целью подражать самым лучшим [предметам]. Таким образом, непременное дело добродетели — ставить прекрасные цели. Почему же, могут нам возразить, сперва мы говорили, что деятельность лучше обладания, а теперь приписываем добродетели в качестве ее прекраснейшей черты не то, откуда проистекает деятельность, а то, в чем нет деятельности? Да, но

и теперь мы все равно утверждаем, что деятельность лучше обладания. В самом деле, наблюдая за достойным 1190b человеком, судят о нем по его делам, поскольку [иначе] невозможно обнаружить, какому выбору он следовал. А если бы можно было видеть совесть (gnōmē) человека и его стремление к прекрасному, то его сочли бы добродетельным и без дел[12].

Раз уж мы перечислили некоторые срединные состояния чувств, надо сказать, о каких чувствах (pathon) идет речь.

20. Если мужество соотносится с дерзкой самоуверенностью и со страхами, то надо рассмотреть, с какими именно страхами и с какой самоуверенностью. Скажем, человек страшится потерять имущество (oysian), труслив ли он? А если он не боится таких вещей, мужествен ли он? Или, скорее, нет? Все равно как, если кто боится болезни или, наоборот, безрассудно уверен в себе, нельзя утверждать, что боязливый здесь трус, а небоязливый мужествен. Стало быть, мужество заключается не в таких страхах и дерзаниях. Но и не в таких, когда кто не боится грома, молнии или еще чего-нибудь сверхчеловеческого и страшного. Он тогда не мужественный, а какой-то безумец (mainomenos). Итак, мужество обнаруживается в страхах и дерзаниях, соразмерных человеку. Скажем, если кто среди вещей, которых многие или все боятся, бывает отважен, тот мужествен.

Проведя это разграничение, можно рассмотреть, какой человек мужествен в том смысле, что люди бывают мужественны по многим причинам. Бывает, что человек мужествен благодаря опыту, как, например, воины: они знают, что в таком-то месте, или в такое-то время, или при таком-то поведении ничего плохого не случится. Знающий это и потому выдерживающий врага не мужествен, ведь, если бы этого не было, он не выдержал бы. Не следует поэтому называть мужественными мужественных благодаря опыту. И конечно, Сократ был не прав, когда называл мужество знанием[13]: знание становится наукой, когда от привычки приобретает опыт, а тех, кто благодаря опыту выдерживает [натиск], мы не называем да и никто не назовет мужественными. Стало быть, мужество не наука. Опять-таки есть люди, ведущие себя мужественно по

неопытности: кто не знает по опыту, чем кончится дело, тот не испытывает страха по причине своей неопытности. Таких тоже нельзя называть мужественными. Другие кажутся мужественными из-за своих страстей (pathē), например влюбленные (erōntes) или объятые вдохновением (enthoysiadzontes). Но и их нельзя назвать мужественными; ведь, если у них отнять их страсть, они перестанут быть мужественными, мужественный же должен всегда быть мужественным. Недаром про животных не говорят, что они мужественны, например про свиней, если они отбиваются, когда их больно бьют; и человека мужественного в страсти тоже не следует считать мужественным.

Существует еще и иное мужество, как бы гражданское (politikē), когда, к примеру, люди выносят опасность из стыда перед согражданами и кажутся мужественными. Вот образец этого. Гомер изобразил Гектора говорящим: «Первый Полидамас на меня укоризны положит»[14]; Гектор думает поэтому, что надо идти в бой. Но и это нельзя называть мужеством. Для всех таких случаев подойдет одно и то же разграничение (diorismos): если мужество пропадает, когда человек лишается чего-либо, то он едва ли мужествен; в самом деле, если устранить стыд, благодаря которому он стал мужественным, то он перестанет быть мужественным.

Кажутся мужественными еще и другие, те, кто мужествен в надежде на добро и ожидании его. Их, однако, тоже нельзя называть мужественными, поскольку нелепо называть мужественными тех, кто делается мужественным в зависимости от обстоятельств.

Итак, нельзя признать мужественным никого из таких людей. Тогда надо исследовать, в чем состоит мужество и какой человек мужествен. Собственно (hōs haplōs) говоря, мужествен тот, кто мужествен не в силу чего-либо из вышеперечисленного, а потому, что считает мужество благом и действует мужественно независимо от того, присутствует кто-либо при этом или не присутствует. Но, конечно, мужество не бывает вовсе без страсти и порыва. Только этот порыв должен исходить от разума и быть устремлен к прекрасному. Кто осмысленно (dia logon) устремляется ради добра (kaloy) в опасность и не боится ее, тот мужествен, и в этом мужество. «Не боится» [я говорю не в том смысле], что мужественный вовсе не испытывает стра-

ха. Не тот мужественный, кому вообще ничто не страшно,— тогда мужественны были бы камень и прочие неодушевленные предметы; нет, мужественный непременно боится, но стоит твердо (hypomenein). А если человек тверд, не испытывая страха, его не назовешь мужественным.

И еще. Как мы уже определили выше, речь идет не о всех вообще страхах и опасностях, а о тех, при которых дело касается жизни (oysias). И еще: мужество проявляется не во всякое вообще время, а в то, когда страхи и опасности ближе всего. Ведь если кто не боится опасности, которая наступит лет через десять, то это еще не значит, что он мужествен, потому что иногда люди мужественны, когда опасность далеко, а очутившись вблизи нее, умирают от страха. Вот каковы мужество и мужественный.

21. Благоразумие (sōphrosynē) — середина между распущенностью и бесчувственностью к удовольствиям. В самом деле, благоразумие и вообще всякая добродетель — это наилучшее состояние (hexis), наилучшее же состояние — обладание наилучшим, а наилучшее — се- 1191b
редина между избытком и недостатком, поскольку осуждают за то и за другое — за избыток и недостаток; поэтому если середина — наилучшее, то и благоразумие должно быть чем-то средним между распущенностью и бесчувствием (anaisthēsias). Итак, оно их середина.

Благоразумие имеет отношение к удовольствиям и огорчениям, но не ко всяким и не по поводу всего. Так, если кто-то наслаждается, созерцая живопись, статую или что-либо подобное, он не становится от этого распущенным. То же можно сказать об удовольствиях слуха или обоняния, благоразумие же проявляется по отношению к удовольствиям, получаемым от осязания или вкушения. Не будет благоразумным тот, кто не испытывает никакого удовольствия от этих вещей (такой человек бесчувствен). Благоразумен тот, кто испытывает их, но не увлекается ими настолько, чтобы предаваться им без меры, вменяя ни во что все остальное, и кто ведет себя так только ради самого добра, а не иного чего. Кто воздерживается от чрезмерного наслаждения, или из страха, или по другой похожей причине, того нельзя назвать благоразумным. И мы не называем благоразумным ни одно живое

существо, кроме человека, потому что у животных нет разума, чтобы с его помощью исследовать и избирать благо. Ведь всякая добродетель имеет целью благо (kalon) и стремится к благу.

Итак, благоразумие имеет отношение к удовольствиям и огорчениям, какие бывают при вкушении и осязании.

22. Установив это, следовало бы сказать об уравновешенности (praotētos), что́ она такое и в чем проявляется. Уравновешенность — середина между гневливостью и безгневием, как и вообще добродетели суть, по-видимому, некие середины. То, что они середины, можно выразить и так: если самое лучшее — середина, добродетель же — наилучшее состояние, то добродетель должна быть чем-то средним. Это становится яснее при рассмотрении каждой из них. В самом деле, гневлив тот, кто по всякому поводу весь охватывается сильным гневом; и он достоин порицания, потому что гневаться надо не по всякому поводу, не на всех, не всецело и не всегда. Однако, с другой стороны, не надо быть и в таком состоянии, чтобы ни на кого никогда не гневаться: такой человек тоже достоин порицания, как бесчувственный. Итак, если достоин порицания и тот, в ком [избыток] гнева, и тот, в ком его недостает, то находящийся посредине будет уравновешенным и заслужит похвалу. Поистине достоин похвал и уравновешен не тот, в ком недостаток гнева, и не тот, в ком избыток его, а тот, кто занимает здесь срединное положение. Уравновешенность — среднее между названными движениями чувств (pathōn).

23. Щедрость (eleytheriotēs) — среднее между рас-
1192a точительностью и скупостью. Эти движения чувств касаются денег и богатства. Расточителен тот, кто тратит, на что не надо, больше, чем надо, и когда не надо. Скупой, напротив, не тратит, где надо, сколько надо и когда надо. Оба достойны порицания: один — за недостаток, другой — за избыток. Щедрый, поскольку он заслуживает похвалы, должен быть чем-то средним между ними. Кто же он? Тот, кто тратит, где надо, сколько надо и когда надо.

24. Между прочим, существует много видов скупости: мы, например, называем иных скрягами, иных —

крохоборами, корыстолюбцами, мелочными. Все они подпадают под [определение] скупости. Поистине зло многообразно, добро же единовидно: здоровье, например, просто, а болезнь многообразна. Все виды скупцов заслуживают порицания за свое обращение с деньгами. Свойственно ли щедрому приобретать деньги и копить их? Или, скорее, нет? И ни одна из прочих добродетелей этим тоже не занимается. В самом деле, ковать оружие — это дело не мужества, а чего-то другого, но дело мужества — взять его и правильно им воспользоваться. То же [можно сказать] о благоразумии и прочих добродетелях. Заниматься приобретением, конечно, свойственно не щедрости, а искусству приобретения (chrēmatistikēs).

25. Благородство (megalopsykhia) — это середина между кичливостью и приниженностью. Дело тут касается чести и бесчестья — чести, которая воздается не толпой, а достойными людьми, и именно такой чести больше всего. Ведь достойные люди воздадут честь, правильно поняв и рассудив, а благородный сам предпочтет, чтобы честь ему воздали те, кто сознает, что он достоин чести. И не ко всякой чести будет иметь отношение благородство, а лишь к самой высокой, когда это чтимое есть благо, причем такое, которое занимает в ряду благ место первоначала [15].

Люди жалкие и дурные, но мнящие себя великими и думающие, что их должны соответственно чтить,— кичливы. Те же, кто считает себя достойными меньшего, чем им подобает,— приниженны. Значит, посредине между ними стоит тот, кто не считает себя достойным меньшей чести, чем ему подобает, но и не мнит себя достойным большей, причем не всякие почести принимает. Таков благородный. Ясно, таким образом, что благородство — середина между кичливостью и приниженностью.

26. Широта (megaloprepeia) — середина между мотовством и мелочностью. Широта — [добродетель, относящаяся к] тратам, которые следует делать при 1192b подобающих обстоятельствах. Тот, кто тратит, где не надо,— мот; скажем, если кто угощает пирующих в складчину так, словно это брачное пиршество, то он мот (мот — это человек, который в неподходящее время

показывает свое благосостояние), Мелочный ведет себя противоположным образом: там, где нужны большие траты, он не станет их делать, или, неся расходы на хорегию или свадьбу, будет тратиться недостойно, скудно. Таков мелочный. Широта уже самим своим названием показывает, что она такова, как мы о ней говорим. Ведь когда человек в подобающее время широко тратится, то «широта» правильно обозначает его. Итак, широта, поскольку она заслуживает одобрения, есть некая середина между недостаточностью и чрезмерностью в расходах, когда человек растрачивается подобающим образом на то, на что следует.

Существуют, по общему мнению, многие виды широты. Ее имеют в виду, когда говорят, например: «Он сделал широкий жест». И в других подобных случаях о широте говорят в переносном, а не в прямом смысле, потому что широта заключается не в этих вещах, а в тех, о которых мы сказали.

27. Негодование (nemesis) — середина между завистью и злорадством. И то и другое чувство заслуживает порицания, негодующий же достоин одобрения. Негодование — это скорбь о том, что блага принадлежат недостойному; негодующий — тот, кого огорчают такие вещи. Он же огорчится и тогда, когда увидит, что кто-то страдает незаслуженно. Таковы негодование и негодующий. Завистливый же ведет себя противоположным образом. Его будет огорчать благоденствие любого человека, будь оно заслуженное или незаслуженное. Так же и злорадный будет рад беде любого человека, заслуженной и незаслуженной. Негодующий же не таков, он как бы некая середина между ними.

28. Чувство собственного достоинства (semnotēs) — середина между своенравием и подхалимством. Оно проявляется при взаимном общении людей. Своенравный таков, что не способен ни общаться, ни разговаривать с кем-либо. Само имя, по-видимому, указывает на его характер: своенравный — это как бы правящийся сам себе и довольный самим собой. А подхалим — это умеющий общаться со всеми, всячески, везде. Ни тот ни другой не похвальны. Похвален тот, у кого есть чувство собственного достоинства; как средний между ними, он общается не с любым без разбора,

и с достойными и не сторонится всех, но входит в общение с достойными же.

29. Скромность (aidōs) — середина между бесстыдством и стеснительностью. Она проявляется в поступках и словах. Бесстыжий говорит и действует как придется, при любых обстоятельствах, обращаясь ко всякому. Стеснительный, напротив, остерегается делать и говорить что бы то ни было перед кем бы то ни было (ведь человек, во всем стесняющийся, бездеятелен). Скромность и скромный — некая середина между ними: скромный не станет вслед за бесстыжим говорить все и по-всякому, но и не будет, подобно стеснительному, остерегаться всего и всегда, а будет говорить и делать там, где надо, что надо и когда надо. 1193a

30. Чувство юмора (eytrapelia) — середина между шутовством и дикарством. Его область — насмешки. Шут считает нужным по всякому поводу смеяться над всем, а дикарь отказывается сам смеяться, не хочет, чтобы над ним смеялись, и сердится. Посредине между ними человек с чувством юмора. Он не смеется надо всем по всякому поводу, но и не дичится. О чувстве юмора можно говорить в двух смыслах: человек с чувством юмора — это и тот, кто умеет отпустить меткую шутку, и тот, кто переносит насмешки.

31. Дружелюбие (philia) — середина между лестью и враждой. Проявляется оно в поступках и словах. Льстец добавляет больше того, что должно и что имеется на самом деле, а враждебный ненавистник отнимает и то, что есть. Ни тот ни другой по справедливости не заслуживают одобрения. Дружелюбный же занимает срединное место между ними: он не станет добавлять сверх того, что есть, и не будет хвалить того, что не должно, однако и принижать не будет и ни в каком случае не станет говорить противное тому, что думает. Таков дружелюбный.

32. А правдивость (alētheia) — среднее между притворством (eirōneias) и хвастовством и проявляет себя в речах, однако не во всяких. Хвастун выказывает себя имеющим больше того, что у него есть, или знающим то, чего не знает; притворщик, напротив, делает

вид, что имеет меньше, чем на самом деле, и не говорит того, что знает, но скрывает свое знание. Правдивый не станет делать ни того ни другого: он не будет делать вид, что имеет больше или меньше того, что имеет, но скажет и про имущество, и про знание, что у него есть то, что есть.

Добродетели ли это или не добродетели — об этом другое исследование[16]. Ясно, однако, что они — середины между названными [крайностями], и люди, живущие сообразно [такой середине], бывают хвалимы.

33. Осталось сказать еще о справедливости (dikaio-
1193b synēs) — что́ она такое, в чем проявляется и к чему относится. Возьмем сначала справедливое — что́ оно такое. Справедливое бывает двух родов. Один из них — соответствие закону: справедливым называют то, что приказывает закон. Закон велит поступать мужественно, благоразумно и вообще вести себя в согласии с тем, что зовется добродетелями. Вот почему, как говорят[17], справедливость — это, по-видимому, некая совершенная добродетель. Ведь если справедливое — это то, что велит делать закон, а закон приказывает исполнять все добродетели, то поступающий справедливо в соответствии с требованиями закона достигнет совершенного достоинства, так что справедливый и справедливость — это некая совершенная добродетель. В этом состоит и к этому относится один род справедливого. Однако мы исследуем не такое справедливое и не такую справедливость. В самом деле, при таком понимании справедливого возможно быть справедливым самому с собой: благоразумный, мужественный, воздержный бывает таким сам по себе. От упомянутого справедливого, требуемого законом, отличен второй род справедливого — справедливое по отношению к другому человеку. В вещах справедливых по отношению к другому человеку нельзя быть справедливым [только] для самого себя. А мы исследуем как раз справедливое по отношению к другому и соответствующую ему справедливость[18].

Справедливое по отношению к другому есть, собственно говоря, равенство (to ison). В самом деле, несправедливое — это неравное: когда люди наделяют себя хорошими вещами больше, а плохими меньше, то тут имеет место неравенство, и принято думать, что

таким путем совершают несправедливость и подвергаются ей. Итак, если несправедливость сводится к неравенству, то очевидно, что справедливость и справедливое состоят в равенстве обязательств (symbolaiōn). Поэтому ясно, что справедливость есть некая середина между излишеством и нехваткой, между многим и малым: несправедливый, совершая несправедливость, имеет больше, а терпящий несправедливость, подвергаясь ей, имеет меньше. Середина между ними — справедливое, среднее же — это равное. Так что равное между бо́льшим и меньшим справедливо, а справедливый — это человек, стремящийся иметь равное. Причем равное бывает между по меньшей мере двумя лицами. Итак, быть равным по отношению к другому справедливо, и такого человека можно назвать справедливым.

Поскольку, однако, справедливость заключена в справедливом, то есть в равном, то есть в середине, причем о справедливом говорится как о справедливом в чем-то, о равном — как о равном чему-то, о среднем — как о среднем между чем-то, то, следовательно, справедливость и справедливое будут таковыми по отношению к кому-то и в чем-то.

Если справедливое — это равное, то пропорционально равное также будет справедливым. Пропорциональность предполагает самое меньшее четыре члена: А так относится к В, как Г к Д. Например, есть пропорциональное [равенство] в том, что имеющий большое имущество делает большой взнос, а имеющий малое — малый взнос, и равным образом в том, что понесший большие труды получает много, а понесший малые — мало. Как потрудившийся относится к нетрудившемуся, так [полученное первым] многое относится к [полученному вторым] малому, а потрудившийся относится [к полученному им] многому, как нетрудившийся — к [полученному им] малому. И Платон в «Государстве» явно применяет эту справедливую пропорциональность [19]. Земледелец, говорит он, производит хлеб, строитель — дом, ткач — плащ, сапожник — обувь; и земледелец при этом дает строителю хлеб, а строитель земледельцу — дом, и равным образом все прочие вступают в такие же соотношения, обменивая свои изделия на то, что есть у других. В этом состоит пропорция: земледелец так относится к строителю, как строитель к земледельцу. Равным образом и между сапожником,

ткачом и всеми другими существует одинаковая пропорция взаимных отношений, и этой пропорциональностью держится общественная жизнь (politeian). Таким образом, справедливое — это, по-видимому, пропорциональное; общественная жизнь держится справедливостью, и справедливое — то же, что пропорциональное.

Поскольку, однако, строитель ценит свою работу выше, чем сапожник, и сапожнику было трудно обмениваться со строителем — в обмен на обувь нельзя было брать дом,— то постановили (enomisan) пользоваться серебром, объявив его монетой (nomisma), за которую все это можно купить: каждый за свою вещь назначал цену, и так производили обмен друг с другом; тем самым поддерживалась государственная общность (politikēn koinōnian).

Итак, если справедливое заключено в таких вещах и в том, о чем сказано выше, то справедливость в отношении к ним есть некое расположение (hexis), намеренно стремящееся к названным вещам в названных обстоятельствах.

Справедливое — это также и взаимопретерпевание (to antipeponthos), но не в том смысле, какой вкладывали в него пифагорейцы[20]. Они полагали, что справедливо претерпеть самому то, что сделал другому. Но такое определение не может относиться ко всем. Ведь не одно и то же справедливо для слуги и для свободного: если слуга ударит свободного, справедливо ответить не ударом, а многими, то есть взаимопретерпевание справедливо тоже при пропорциональности: соотношение, какое существует между свободным как высшим и рабом, существует и между ответным действием и действием раба. Таким же [пропорциональным] будет и отношение свободного к свободному. Если кто вырвал кому глаз, то справедливое не в том, чтобы в ответ и ему только глаз вырвали, но в том, чтобы он потерпел еще больше, с соблюдением пропор- 1194b циональности: ведь и начал он первый, и поступил несправедливо; он несправедлив вдвойне, и справедливо, чтобы пропорционально несправедливостям и он претерпел в ответ больше того, что сделал.

Поскольку о справедливом говорится во многих значениях, следовало бы определить, какое именно справедливое мы исследуем.

Говорят, что есть место для справедливости в от-

ношениях слуги к господину и сына к отцу. Но справедливое тут, по-видимому, лишь омоним к справедливому между гражданами государства. Справедливость, которую мы исследуем,— это гражданская справедливость, то есть она больше всего сводится к равенству (ведь граждане — это своего рода «общники» [21] и по природе стремятся к равенству, но различаются нравом), в отношениях же сына к отцу и слуги к господину нет, как нам кажется, ничего от такой справедливости. Ведь [нет ничего от такой справедливости и в отношениях] ко мне моей ноги или моей руки, равно как и любого из моих членов. Таково, по-видимому, и отношение сына к отцу. Сын — это как бы некая часть отца, пока он не встанет в разряд взрослых мужчин и не отделится от отца. Тогда он уже равен и подобен отцу. Именно таковыми стремятся быть граждане. По той же причине нет ничего от справедливости в отношениях слуги к господину. Слуга — это нечто принадлежащее господину. Если и существует для него справедливое, то это «домашнее справедливое» по отношению к нему. Мы же исследуем не такое справедливое, а гражданское. Гражданское справедливое состоит, по-видимому, в равенстве и подобии. Однако к государственному справедливому близко справедливое, бывающее в общении между мужем и женой. Жена ниже мужа, но очень близка ему и в наибольшей мере причастна его равенству, поэтому жизнь их близка к общению, которое имеет место среди граждан, и выходит, что справедливое в отношениях между женой и мужем преимущественно перед другими [видами справедливого] есть [справедливое] гражданское. Итак, поскольку справедливое — это то, что находит себе место в общении людей внутри государства, справедливость и справедливый человек имеют отношение к гражданскому справедливому.

Справедливость может быть природная и установленная законом. Однако не надо понимать этого так, будто [в первом случае] не бывает никаких перемен. Ведь и с вещами, существующими от природы, происходят изменения. Скажем, если бы все мы постоянно упражнялись в бросании левой рукой, обе наши руки стали бы правыми. Но по своей природе левая рука — это левая, и правая все равно лучше, чем левая, в силу своей природы, хотя бы мы и все делали левой рукой,

как правой. Из-за этих перемен вещи не перестают быть по природе тем, что они есть. И если в большинстве случаев и бо́льшую часть времени левая рука остается левой, а правая — правой, это у них от природы.

1195a Так же обстоит дело и со справедливым от природы. Если при нашем обращении с ним оно изменяется, это не значит, что нет справедливого от природы. Оно есть. Остающееся в большинстве случаев справедливым, видимо, и есть справедливое от природы. То, что мы сами положим и призна́ем справедливым, становится после этого таковым, и мы называем его справедливым по закону. Справедливое от природы выше справедливого по закону, однако исследуем мы гражданское справедливое, а оно существует по закону, не от природы.

Может показаться, что несправедливое (adikon) и несправедливое дело (adikēma) — одно и то же, но это не так. Несправедливое — это определенное законом; например, несправедливо не возвращать полученного на хранение. Несправедливое дело — это уже совершенный несправедливый поступок. Равным образом и справедливое (dikaion) не тождественно справедливому делу (dikaiopragēma): справедливое — это определенное законом, а справедливое дело — совершение справедливых поступков.

Когда имеет место справедливое, а когда нет? Говоря вообще, когда человек поступает по свободному выбору, добровольно (о том, что такое добровольно, мы говорили выше) и сознавая, по отношению к кому, каким способом и ради чего он это делает, при таком условии совершается справедливое. Подобно этому и несправедливый человек — это тот, кто действует, сознавая, по отношению к кому, каким способом и ради чего [он действует]. Если же кто поступит несправедливо, не ведая ни одной из этих вещей, то он не нарушитель справедливости, а несчастный. Так, если, думая, что убивает врага, человек убьет отца, он поступит несправедливо, однако в этом случае он будет не нарушителем справедливости, а несчастным. Поскольку совершающий несправедливое не бывает нарушителем справедливости, если поступает по неведению, о чем мы только что вели речь, говоря, что он действует, не зная кому, чем и ради чего наносит вред, нам надо теперь дать определение неведению, [показав], в каком случае человек не бывает несправедлив,

если даже вредит кому-либо в неведении. Пусть определение звучит так: когда неведение — причина какого-то поступка и человек совершает его не по доброй воле, он не нарушитель справедливости; когда же человек сам причина своего неведения и делает что-то в неведении, он ведет себя несправедливо, и его по праву будут звать несправедливым. Возьмем пьяниц. Совершившие зло в пьяном виде — нарушители справедливости, потому что они сами причина своего неведения. Ведь они могли не напиваться до такой степени, чтобы не сознавать, что бьют отца. Подобно этому и в других случаях нарушителями справедливости бывают те, кто совершает неправый поступок по неведению, которому причина — они сами. Если же не они сами в нем виновны и причина, по которой содеянное ими было содеяно,— неведение, то они не нарушители справедливости. Таким неведением бывает естественное неведение. Дети, например, в неведении бьют 1195b родителей, однако такое естественное неведение не заставляет нас за подобное действие называть детей нарушителями справедливости, потому что причина поступка тут — неведение, но дети неповинны в нем, поэтому и не называют их несправедливыми.

А как с перенесением несправедливости? Можно ли добровольно терпеть несправедливость? Или, скорее, нельзя? В самом деле, мы добровольно совершаем справедливые и несправедливые поступки, но терпим несправедливость от других недобровольно. Мы избегаем даже быть наказанными, так что очевидно, что по доброй воле мы не станем подвергаться несправедливости. Добровольно никто не терпит вреда себе, а терпеть несправедливость — это значит терпеть вред.

Да, скажут нам, но бывает, что люди уступают кому-то, имея право на равную долю, так что если равное, как мы говорили, справедливо, а меньшее — несправедливо, причем имеющий меньше соглашается добровольно, то, выходит, он добровольно подвергается несправедливости. Но что это опять же не так, ясно из следующего. Все берущие себе меньшую долю приемлют взамен честь, похвалу, славу, дружбу или иное, что в том же роде, а кто получает что-либо взамен того, что упускает, уже не терпит несправедливости; если же не терпит несправедливости, то и не терпит ее по доброй воле. И еще: берущие себе меньшую долю,

то есть терпящие несправедливость, как не получающие равного, рисуются этим и превозносятся, говоря: «Я мог взять равную долю и не взял, но уступил старшему или другу». Но терпящий несправедливость никогда этим не станет превозноситься. Если терпящим несправедливость не свойственно превозноситься, а в данном случае люди превозносятся, то, неся ущерб, они не терпят несправедливости; если же не терпят несправедливости, то и не могут терпеть несправедливость добровольно.

Этому и подобным доводам противостоит довод «от невоздержности». А именно невоздержный вредит сам себе, причиняя зло, и делает это добровольно; сознательно вредя сам себе, он, выходит, сам от себя терпит несправедливость добровольно. Однако и здесь известное разграничение не позволяет воспользоваться этим доводом. Разграничение сводится к тому, что никто не хочет терпеть несправедливость. Невоздержный же охотно предается своему невоздержанию, так что сам по отношению к себе совершает несправедливость. Значит, он хочет, чтобы с ним случилось дурное; но ни у кого не бывает желания терпеть несправедливость. Так что и невоздержный тоже не причиняет добровольно сам себе несправедливость.

Однако, пожалуй, тут опять кто-нибудь задастся вопросом, возможно ли поступать несправедливо с самим собой? Если смотреть с точки зрения невоздержного, то, видимо, возможно. И еще следующим образом несправедливость по отношению к самому себе представляется возможной. Если справедливы те дела, которые устанавливает закон, то человек, не исполняющий их, несправедлив, и если он упустил возможность исполнить их по отношению к лицу, на которое указывает закон, то этому лицу такой человек наносит несправедливость. Но закон [в числе прочего] велит быть благоразумным, приобретать имущество, заботиться о теле и тому подобное; выходит, кто ведет себя не так, тот причиняет несправедливость сам себе, ведь несправедливость в этом случае ни на кого другого не распространяется. Однако [подобное рассуждение] едва ли было правильным, и невозможно, чтобы человек был в этом смысле несправедлив по отношению к самому себе. В самом деле, невозможно, чтобы один и тот же человек одновременно имел и

больше и меньше, поступал добровольно и недобровольно. Но поступающий несправедливо в силу того, что он несправедлив, имеет больше, а терпящий несправедливость тем самым, что он ее терпит, имеет меньше. Поэтому, если он сам по отношению к себе несправедлив, получается, что один и тот же человек в одно и то же время имеет и больше и меньше. Но это невозможно. Значит, невозможно, чтобы человек сам по отношению к себе был несправедлив.

И еще. Поступающий несправедливо действует добровольно, а терпящий несправедливость терпит ее невольно, так что если возможно быть несправедливым по отношению к самому себе, то окажется возможным делать одновременно что-то и по доброй воле, и не по доброй. Но это невозможно. Значит, и такое рассуждение исключает возможность несправедливости по отношению к самому себе.

И еще: возьмем несправедливые поступки каждый в отдельности. Люди несправедливы, когда не отдают залога, развратничают, воруют или делают другое какое-нибудь несправедливое дело. Но никто никогда не лишал сам себя своего залога, не впадал в блуд с собственной женой и не воровал сам у себя. Поэтому если в этом состоят несправедливые поступки, то невозможно быть несправедливым по отношению к самому себе. Если все же тут возможна несправедливость, то это «домашняя несправедливость» (oikonomikon adikēma), а не гражданская. Ведь душа, разделенная на много частей, имеет в себе часть лучшую и худшую, так что если возникает какая-то несправедливость в душе, то это несправедливость частей души по отношению друг к другу. Такую «домашнюю несправедливость» мы подразделили на несправедливость по отношению к худшей и лучшей части, когда сам человек поступает с собой справедливо и несправедливо. Мы рассматриваем, однако, не это, а гражданскую несправедливость. Таким образом, пока речь идет о несправедливостях, которые подлежат нашему рассмотрению, поступать несправедливо с самим собой невозможно.

И еще вопрос: кто из двух совершает несправедливость и в ком [источник] несправедливого поступка — в получившем что-либо несправедливо или в том, кто судит и присуждает, как случается при состязаниях? Получивший пальму от председательствующего и при-

судившего ее не бывает не прав, хотя бы пальма была дана ему несправедливо; тот же, кто плохо рассудил
1196b и дал ее,— несправедлив. Но и он несправедлив в одном отношении, а в другом — прав: он не различил того, что по истине и по природе своей справедливо, и потому не прав, однако остается правым по отношению к тому, что самому ему кажется справедливым.

34. Про добродетели мы успели сказать и что они такое, и в чем заключены, и на какие вещи направлены, а про каждую из них сказали, что мы поступаем наилучшим образом, действуя в соответствии с правильным рассуждением (kata ton orthonlogon)[22]. Но говорить о действиях в соответствии с правильным рассуждением — это все равно как если бы мы сказали, что всего лучше достичь здоровья, если применять средства, приносящие здоровье. Тут нет ясности (asaphēs). И мне скажут: разъясни, какие средства приносят здоровье. Так и относительно рассуждения [надо выяснить], что оно такое и когда оно правильно.

Необходимо, пожалуй, определить сначала, какой [части души] присущ разум. Выше мы уже провели разграничение в общих чертах, сказав, что в душе есть часть, имеющая разум (logon ekhon), и часть, не пользующаяся разумным рассуждением (alogon). Обладающая разумным рассуждением часть души делится на две части — на совещательную (boyleytikon) и познавательную (epistēmonikon). То, что они отличны друг от друга, можно обнаружить исходя из того, на что они направлены. Подобно тому как отличны друг от друга цвет, вкус, звук, запах, различны и чувства, которые природа дала для их восприятия: мы узнаем звук при помощи слуха, вкус — при помощи органа вкуса, цвет — при помощи зрения. Таким же способом надо рассуждать и об остальном: поскольку душе подлежат разные предметы, разнообразны и части души, которыми мы их познаем. Мыслимое отлично от чувственного, но и то и другое мы познаем душой; значит, не одна и та же часть будет иметь отношение к вещам мыслимым и чувственным. Совещательная, то есть избирающая (proairetikon), часть души направлена на чувственные предметы, на то, что находится в движении, и вообще на то, что подлежит возникновению и уничтожению. В самом деле, мы совещаемся относи-

тельно вещей, делать или не делать которые зависит от нашего выбора, для которых возможны обсуждение и выбор, делать их или не делать. Но таковы вещи чувственные и находящиеся в подвижной изменчивости. Поэтому, если так рассуждать, избирательная часть души касается вещей чувственных[23].

После этих разграничений, — поскольку речь идет об истине, мы же исследуем, как проявляет себя истина, и поскольку [в качестве проявлений истины] существуют знание, разумность, ум, мудрость, предположение,— дóлжно сказать, на что эти последние направлены. Знание (epistēmē) распространяется на то, что познаваемо при помощи доказательства и рассуждения; 1197a разумность (phronēsis) касается вещей, связанных с деятельностью, когда имеет место выбор и уклонение, когда делать что-либо или не делать зависит от нас. Создавая вещи, мы делаем их, а исполняя, действуем, и это не одно и то же[24]. При создании наряду с деланием есть еще и другая цель. Возьмем, например, строительное искусство. Оно есть создание домов, и цель его — готовый дом, а не только его делание. Это относится и к плотницкому делу, и к прочим видам создающей деятельности. При исполнении нет иной цели, кроме самого действия. Так, например, при игре на кифаре нет никакой иной цели, и сама цель ее как раз и есть действие игры, исполнение. Разумность направлена на такое действие и на вещи исполняемые, а мастерство (technē) — на дела и создаваемые вещи; недаром изобретательность больше проявляет себя в делах создаваемых, чем в исполняемых. Поэтому можно признать, что разумность — это некое состояние выбора и исполнения действий, исполнять или не исполнять которые зависит от нас,— действий, которые направлены на пользу.

Разумность — это, пожалуй, добродетель, а не знание. Ведь разумных хвалят, хвалят же за добродетель. И еще: существует наивысшая степень всякого знания, но для разумности нет высшей степени, потому что она сама, по-видимому, уже есть некая высшая степень.

Ум (noys) направлен на первоначала вещей умопостигаемых и сущих. В самом деле, знание имеет дело с вещами доказуемыми, первоначала же недоказуемы, поэтому не знание, а ум имеет дело с перво-

началами. Мудрость же (sophia) сложена из знания и ума. Ведь мудрость имеет дело и с первоначалами, и с тем, что происходит из первоначал и на что направлено знание; поэтому в той мере, в какой мудрость имеет дело с первоначалами, она причастна уму, а в той, в какой она имеет дело с вещами доказуемыми, существующими вслед за первоначалами,— она причастна знанию. Итак, ясно, что мудрость состоит из ума и знания, так что она должна быть направлена на те же предметы, что ум и познание.

Предположение же (hypolēpsis) — это [способность] сомневаться, когда мы думаем обо всем, так ли обстоит дело или не так.

Одно и то же ли разумность и мудрость? Или, скорее, нет? Ведь мудрость направлена на вещи доказуемые и неизменные, разумность же — не на них, а на вещи изменчивые. Назовем, к примеру, прямое, кривое, вогнутое и тому подобное — они всегда остаются самими собой. А полезные вещи не пребывают неизменными: сейчас что-то полезно, а назавтра уже нет,
1197b одному полезно, другому — нет, в одном виде полезно, в другом — нет. На полезные вещи направлена разумность, но не мудрость. Значит, мудрость отлична от разумности.

Добродетель ли мудрость или нет? Что она — добродетель, можно показать, ссылаясь на разумность. В самом деле, разумность, как мы говорим,— это добродетель одной части из разумных частей души; разумность ниже мудрости, потому что направлена на низшие предметы: мудрость, утверждаем мы, связана с вечным и божественным, разумность — с полезным для человека. Если низшее — добродетель, то для высшего тоже естественно быть добродетелью; поэтому ясно, что мудрость — это добродетель.

А что такое сообразительность (synēsis), на что она направлена? Сообразительность проявляет себя в том же, что и разумность,— в действиях и поступках. Сообразительным человек зовется тогда, когда он способен принять решение и правильно судить и видеть. Однако суждение его касается малого, в малых вещах. Сообразительность и сообразительный человек — это некая часть разумности и разумного человека, и без них ее не бывает. Нельзя отделить сообразительного от разумного.

Подобным образом, похоже, обстоит дело и с находчивостью (deinotēs). Находчивость и находчивый человек — это не то же самое, что разумность и разумный, при том что разумный находчив и потому находчивость как-то содействует разумности. Но и дурного человека называют находчивым. Так, например, Ментор был, по-видимому, находчив, но не был разумен. Разумному и разумности свойственно стремиться к самому лучшему, избирать его и всегда выполнять. Находчивости же и находчивому — усматривать, при помощи каких [средств] может быть выполнено каждое дело, и доставлять их. Итак, находчивый, по-видимому, проявляет себя в этом и имеет дело с подобными вещами.

Может вызвать вопрос и удивление, почему мы, говоря о правах, то есть неким образом о политике, говорим о мудрости. Во-первых, видимо, потому, что рассмотрение ее не чуждо предмету, если, как мы утверждаем, мудрость — это добродетель. И еще, конечно, потому, что философу свойственно исследовать попутно все, что так или иначе входит в его предмет. Мы говорим о том, что в душе, и необходимо сказать обо всем в ней; мудрость также находится в душе, поэтому речь о мудрости не чужда [нашему предмету].

Как находчивость относится к разумности, так в каждой добродетели, по-видимому, [природное предрасположение относится к совершенному состоянию добродетели]. Всякому человеку, говорю я, уже от природы присущи добродетели. У каждого, например, есть тяга без рассуждения к чему-то смелому и правому, и любая [добродетель предполагает] такую же тягу. Существуют также добродетели по привычке и зависящие от личного выбора. Те, которым сопутствует разум, совершенны и вызывают похвалу. Природной добродетели самой по себе не присуще рассуждение; но если она отделена от рассуждения, то мала и не вызывает похвалы, если же соединена с рассуждением и выбором, это делает добродетель совершенной. Поэтому природный порыв к добродетели и содействует разумной добродетели, и вместе с тем не может помимо разума стать добродетелью. С другой стороны, и рассуждение и свободный выбор, если нет природного порыва, не достигают состояния совершенной добродетели. Поэтому не прав был Сократ, говоривший,

что добродетель — это рассуждение[25]: от поступков-де смелых и справедливых нет пользы, если человек не ведает, [что такое добродетель], и не делает ее предметом своего разумного выбора. На этом основании Сократ называл добродетель рассуждением и был не прав. Нынешние судят лучше: добродетель, говорят они, — это [способность] совершать прекрасные дела, соответствующие правильному рассуждению (kata ton orthon logon). Однако и они не правы. Ведь человек может совершить справедливый поступок без выбора и без знания о том, что такое прекрасное, но действуя по какому-то нерассуждающему порыву, причем его поступок [может быть] правильным и соответствовать правильному рассуждению (то есть, скажем мы, он поступил так, как ему велело бы правильное рассуждение). Однако в этом случае его действие не заслуживает похвалы. Наше определение — «порыв к прекрасному, соединенный с рассуждением» — лучше; такой порыв — это и есть добродетель, и он достоин похвалы.

У кого-нибудь, пожалуй, может вызвать вопрос, добродетель ли разумность или нет. Да, она добродетель, и вот откуда это видно: поскольку справедливость, мужество и прочее — добродетели в силу того, что они прекрасные действия и вызывают похвалу, то, очевидно, и разумность должна принадлежать к вещам, вызывающим похвалу и стоящим в ряду добродетелей, коль скоро разумность толкает к тому же поступку, что и мужество. Да и вообще, чтó бы ни повелела разумность, тó мужество и делает. Поэтому если мужество заслуживает похвалы за поступки, которые велит делать разумность, то сама разумность вполне должна заслуживать похвалы и быть добродетелью.

О том, исполняющая ли (praktikē) деятельность разумность или нет, можно сделать вывод из следующего, обратив внимание на ремесла, на строительное искусство например. Как мы говорили, в строительстве участвуют двое: один, называемый архитектором, и второй — его помощник, делающий дом. Но и архитектор, поскольку он создавал дом, также создатель дома. Подобным образом обстоит дело и с прочими видами создающей деятельности. В них участвуют руководи-
1198b тель (arkhitektōn) и его помощник. Итак, руководитель создает нечто и то же самое создает его помощник.

Если и с добродетелями обстоит дело точно так же, а это и вероятно и правдоподобно, то разумность тоже должна быть исполняющим действием. Ведь все добродетели — исполнители действий, а разумность — это как бы архитектор среди них: как она прикажет, так и действуют добродетели и те, кто им следует. Поэтому раз добродетели [из числа вещей] исполняющих и действующих, то и разумность также должна быть исполняющей и действующей.

Требует решения и такой вопрос: первенствует ли разумность над всем в душе, как на первый взгляд кажется, или нет? Над высшими [свойствами], по-видимому, нет. Над мудростью, например, она не первенствует. Но, скажут, разумность обо всем печется, она — госпожа повелевающая[26]. Ее, пожалуй, можно сравнить с управителем дома. В самом деле, он — господин всего и всем управляет, однако не первенствует надо всем, а доставляет досуг хозяину, чтобы тому [заботы] о жизненных потребностях не мешали творить прекрасные и приличные ему дела. Подобно этому и разумность, словно управитель у мудрости, доставляет мудрости досуг и возможность делать свое дело, сдерживая страсти и вразумляя (sōphronidzoysa) их.

КНИГА ВТОРАЯ (B)

1. После этого следует рассмотреть порядочность (epieikeia), что она такое, в чем заключается и на что направлена. Порядочность и порядочный человек — это тот, кто довольствуется меньшим того, на что имеет законное право. А именно, есть вещи, которые законодатель не в силах точно определить по отдельности, но называет их в общем. Кто в этом случае уступает и избирает для себя то, что законодатель хотел определить по отдельности, но не мог, тот человек порядочный. Это не значит, что он вообще умаляет себя в своих законных правах. Он умаляет себя не в правах естественных и подлинных, а лишь в том, что согласуется с законом и что упустил определить законодатель.

2. Сознательность и сознательный (eygnōmōn) касаются тех же вещей, что и порядочность,— дел справедливых, но оставленных законом без точного определения. Сознательный — это человек, способный судить о том, что пропущено законодателем, и понимающий, что опущенное тем не менее справедливо. Сознательность не бывает без порядочности. Сознательный — тот, кто судит подобающим ему образом; порядочный — тот, кто действует в соответствии с таким суждением.

3. Рассудительность (eyboylia) касается тех же вещей, что и разумность, а именно того, что можно выполнить, избрать или избегнуть, и не бывает без разумности. При этом разумность направлена на действие в таких вещах, а рассудительность — это состояние, расположение или нечто подобное, направленное на достижение наилучшего и полезнейшего в дейст-

виях. Поэтому если что-то само собой получается по чьему-то желанию, то рассудительность тут, по-видимому, ни при чем: в тех случаях, где не соучаствует разум с его исканием наилучшего, мы не назовем рассудительным того, у кого что-то вышло по его желанию, а скажем: ему везет. Везение — это удачи, к которым непричастен испытующий разум.

Справедливо ли при обхождении с людьми держать себя как равный с равными? (Например, скажем, при общении с любым человеком считать его таким же, как ты.) Или, скорее, нет? Ведь так, по-видимому, ведут себя и льстец и подхалим. В то же время воздавать при общении каждому по достоинству свойственно, по-видимому, справедливому человеку и достойному.

Затруднение может вызвать вот еще что: если поступать несправедливо — это значит вредить по доброй воле, сознавая, как и зачем, и если вред и несправедливость имеют дело с вещами хорошими и направлены против хорошего, то поступающий несправедливо, т. е. неправый, должен соответственно знать, что хорошо и что дурно, иметь же знание о таких вещах свойственно человеку разумному и разумности. Получается поистине нелепость: неправому присуще величайшее благо — разумность. Или, скорее, неправому не присуща разумность? В самом деле, неправый не видит и не способен различать, что вообще хорошо и что хорошо для него, но ошибается. Разумности же свойственно правильно рассматривать такие вещи. Тут дело обстоит как во врачебной науке: все мы знаем, чтó целебно вообще и чтó приносит здоровье, знаем, что чемерица, слабительное, надрезы и прижигания целительны и приносят здоровье, однако мы не владеем врачебной наукой, потому что не знаем, чтó благо в каждом отдельном случае, как знает это врач, знающий, для кого именно бывает хорошо такое-то средство, когда именно и при каком состоянии. Ведь в этом лишь и состоит врачебная наука. Мы же, хотя знаем о целительных средствах вообще, не владеем врачебной наукой, и она не имеет к нам отношения. Так и человек не- 1199b
справедливый: он знает, что сами по себе господство, начальствование и власть — благо, но не знает, благо ли это для него и когда именно и при каком его состоянии благо. Но знать это — главное дело разумности, и,

следовательно, несправедливому разумность не присуща. Вещи, которые выбирает несправедливый и с которыми он правильно обращается,— блага, но блага сами по себе, а не для него: богатство и власть сами по себе благо, однако для него они могут и не быть благом, потому что, получив достаток и власть, он и сам себе, и друзьям причинит много зла, ведь правильно пользоваться властью он не сможет.

Заставляет задуматься и нуждается в рассмотрении вот еще что: можно ли по отношению к дурному человеку совершать несправедливость? Или нет? Ведь если несправедливость — это [нанесение] вреда, а вред состоит в лишении благ, то [несправедливость], по-видимому, не причиняет [дурному человеку] вреда: дело в том, что блага, которые дурной человек признает для себя благом, не суть для него блага. Богатство и власть будут вредны для дурного человека, не способного правильно ими пользоваться. Итак, если наличие их повредит дурному человеку, тот, кто отнимает их у него, не делает, по-видимому, ничего несправедливого. Толпе такое рассуждение, пожалуй, покажется парадоксальным: ведь все думают, что они способны пользоваться властью, силой, богатством. Однако это мнение превратно, как показывает практика законодательства. Не всем законодатель позволяет начальствовать: для того, кто собирается стать у власти, определяется возраст и достаток, потому что не всякий способен быть начальником. Если же кто-то вознегодует от того, что он не у власти, или от того, что ему не позволяют управлять, ему можно сказать: у тебя в душе нет того, при помощи чего ты мог бы начальствовать и управлять. Мы видим также, что [больному] телу не могут принести здоровья вещи, хорошие сами по себе, но, кто хочет вылечить больное тело, должен прежде всего пить воду и принимать малое количество пищи. Точно так же тому, у кого душа негодна, разве не следует, чтобы не делать ничего дурного, воздерживаться от богатства, власти, силы и тому подобных вещей, тем более что душа намного подвижнее и переменчивее тела? Подобно тому как больному телом необходим указанный образ жизни, так и человеку с больной душой надо вести подобную жизнь, не имея ничего из вышеназванного.

Затруднение вызывает и такой вопрос: как надо

действовать, если нельзя действовать в одно и то же время и мужественно, и справедливо? Мы уже говорили, что во врожденных добродетелях есть только тяга 1200a к прекрасному, но нет разумного основания. Человек же, делающий выбор, делает его при помощи разума и [в той части души, которая] обладает способностью рассуждать. Поэтому [в таком человеке] найдут себе место и выбор, и совершенная добродетель, которая, как мы говорили, соединена с разумностью и не бывает без врожденной тяги к прекрасному. Добродетель не станет противницей добродетели, ведь ей свойственно подчиняться разуму и [действовать], как он велит: куда бы он ни повел, туда она и склоняется. Разум же избирает лучшее. Прочих добродетелей нет без разумности, и совершенная разумность не бывает одна, без других добродетелей: они как-то сотрудничают (synergoysi) друг с другом, сопутствуя разумности.

Трудно решить и такой вопрос: обстоит ли с добродетелями дело так же, как и с прочими благами — внешними и относящимися к телу? Эти блага, когда их слишком много, портят людей. Так, большое богатство превращало людей в спесивых и неприятных. То же можно сказать про другие блага — власть, почет, красоту и величие. Не так ли обстоит дело и с добродетелями и не станет ли человек хуже, имея в себе избыток справедливости и мужества? Или нет? Конечно, не станет. Однако ведь добродетель вызывает к себе почтение, а слишком большой почет делает людей худшими: добродетель — причина почета, поэтому, возрастая, добродетель может портить людей. Или это не так? В самом деле, несмотря на то, что у добродетели много других дел, главное среди них — уметь правильно пользоваться такими и им подобными благами. Если достойный человек, облеченный и большим почетом, и властью, не пользуется ими правильно, то он уже не может называться достойным человеком. Ни почет, ни власть не портят достойного, а значит, не портит его и добродетель.

В общем же, как мы определили вначале, добродетели — это середина, и, чем добродетель выше, тем в большей мере она середина. Поэтому добродетель, возрастая, сделает человека не худшим, а лучшим. Середину же мы назвали серединой между бессилием страстей и их избытком.

4. Об этом сказано. Теперь нам следует обратиться к новой теме и говорить о воздержности и невоздержности. И добродетель эта, и порок необычны (atopoi); необычными по необходимости будут и рассуждения о них. Добродетель эта не похожа на остальные добродетели. В самом деле, [если взять] другие добродетели, то разум и [добродетельное] чувство устремлены к одному и тому же и не противятся друг другу [1], в этом же случае разум и чувство друг другу противятся.

В душе коренятся три свойства, за которые нас называют дурными: порочность (kakia), невоздержность (akrasia), зверство. О порочности и о добродетели, что они такое и в чем состоят, мы уже говорили выше. Теперь следовало бы сказать о необузданности и зверстве.

5. Зверство (thēriotēs) — это крайняя испорченность (kakia). Когда мы видим полного негодяя, мы говорим, что это не человек, а зверь, допуская тем самым, что есть такой порок — зверство. Противоположная добродетель остается безымянной: она выше человека, как героическая и божественная. Безымянна же эта добродетель потому, что у бога нет своей добродетели: бог выше всякой добродетели, и не добродетелью определяется его достоинство, потому что в таком случае добродетель будет выше бога. Вот почему безымянна добродетель, противоположная пороку зверства. Этому пороку противостоит [добродетель] божественная, не человеческая. Подобно тому как зверство — порок не человеческий, так и противоположная ему добродетель.

6. Начинать рассуждение о невоздержности (akrasias) и воздержности (egkrateias) надо с вещей, вызывающих вопросы, и с доводов, противоречащих тому, что кажется очевидным, чтобы, приняв во внимание доводы, в которых заключены трудности и противоречия, рассмотреть их, исследовать и узнать истину об этих вещах, насколько это возможно. Так легче будет увидеть истину. Сократ старший [2] совсем упраздняет невоздержность, он утверждает, что ее нет, заявляя, что никто не изберет для себя зло, зная, что это зло. Невоздержный же, по-видимому, знает, что зло — это

зло, однако, гонимый страстью, отдает ему предпочтение. В силу этого довода Сократ полагал, что не существует невоздержности. Но он не прав. Нелепо, доверившись такому рассуждению, не заметить того, в существовании чего мы убеждаемся на опыте. Невоздержными люди бывают, и они знают, что поступают дурно, однако поступают так. Если же невоздержность существует, то встает вопрос: обладает ли невоздержный каким-то знанием (epistēmēn), при помощи которого он видит и исследует, что дурное дурно? По-видимому, нет, потому что нелепо, чтобы самое лучшее и прочное в нас было побеждаемо чем-то, а ведь знание — это как раз и есть самое постоянное в нас и самое неодолимое. Итак, [сократовское] рассуждение опровергается еще одним доводом — доводом, что знания [у невоздержного] нет.

Знания нет, но, может быть, есть мнение? А если невоздержный обладает мнением, то его нельзя порицать. Ведь если он в чем-то ведет себя нехорошо, не 1201a
зная этого наверное, но лишь догадываясь, то ему простительно то, что он прельстился наслаждением и поступил дурно, не зная наверное, а лишь догадываясь. Тех же, для кого мы находим извинение, мы не порицаем, так что невоздержный, если он обладает одним только мнением, не вызовет порицания. Но он вызывает его!

Вот таковы рассуждения, заводящие в тупик: к бессмыслице приводят доводы, утверждающие, что [невоздержный] не обладает знанием; к такой же бессмыслице приводят и доводы, говорящие, что у него нет также и мнения.

У кого-то вызовет вопрос вот еще что: человек благоразумный (sōphrōn) считается воздержным; но будет ли он испытывать сильное влечение к чему-либо? Если он воздержан, то он должен испытывать сильное влечение; ведь не назовешь воздержным человека, который умеет сдерживать в себе только спокойные влечения. Охваченный же сильными влечениями уже не будет благоразумным, потому что благоразумен тот, кто не имеет таких влечений и страстей[3].

Возникает и такая трудность: есть основания говорить, что в некоторых случаях невоздержный вызывает одобрение, а воздержный — порицание. Допустим, говорят, что кто-то рассуждает ошибочно и, когда рас-

суждает, хорошие вещи кажутся ему дурными, желание же его устремлено к хорошему. Выходит, что разум не позволит ему действовать, но он [все равно] будет действовать, увлекаемый своим желанием, ведь невоздержный именно таков. И он совершит прекрасный поступок,— в самом деле, как мы допустили, желание влечет его к этому; разум же станет препятствовать,— мы ведь допустили, что он ошибается в своем рассуждении о прекрасном. Такой человек будет невоздержан, но вызовет одобрение: он заслуживает одобрения тем, что поступок его хорош. Получается явная нелепость. Сделаем еще и такое допущение: человек рассуждает ошибочно, и прекрасные вещи не кажутся ему прекрасными, но желание влечет его к этим прекрасным вещам; воздержан же тот, кто чего-либо сильно желает, но не делает, потому что его останавливает разум. И вот человек, рассуждающий ошибочно о прекрасных вещах, не позволит себе сделать то, что ему хочется сделать, а дело, от которого он себя удерживает,— хорошее дело, к нему ведь влекло его желание. Однако тот, кто не делает хорошего дела, когда его надо сделать, достоин порицания. Значит, воздержный будет иногда вызывать порицание. Такой вывод тоже нелеп.

Во всем ли и по отношению ко всему ли [проявляют себя] невоздержность и невоздержный — например, по отношению к деньгам, почету, гневу, славе; ведь именно в таких вещах люди, по-видимому, бывают невоздержны, — или, напротив, невоздержность проявляет себя в чем-то определенном? Этот вопрос тоже может вызвать затруднение.

1201b Таковы вещи, ставящие нас в тупик. Но надо решить эти вопросы. Первый вопрос — о знании. Нелепым казалось то, что человек, обладающий знанием, лишается его или изменяется. Тот же довод сохраняет свою силу и для мнения, потому что безразлично, идет ли тут речь о знании или о мнении: если мнение сильно тем, что оно твердо и непоколебимо, то, когда люди придерживаются мнения, что все обстоит так, как им кажется, мнение ничем не будет отличаться от знания. Таким, например, было мнение Гераклита Эфесского о вещах, о которых он имел свое мнение [4].

В том, что невоздержный, обладающий знанием или таким мнением, о каком мы говорим, поступает

дурно, нет ничего нелепого. Дело в том, что знание бывает двух родов: можно обладать знанием (мы говорим, что человек знает, когда он имеет знание), а можно действовать при помощи знания. Так вот, невоздержный имеет знание о прекрасном, но не действует в согласии с таким знанием. Когда он не действует в соответствии со своим знанием, он может действовать порочно, хотя и обладает знанием, и в этом нет ничего нелепого. Тут происходит то же, что со спящими: они, хотя и обладают знанием, однако во сне делают и претерпевают много неприятного, потому что знание не действует в них. Подобным образом ведет себя и невоздержный. Он похож на спящего и не действует при помощи знания. Так разрешается это затруднение. Возникал вопрос: отбрасывает ли в этих случаях невоздержный знание или изменяет его? И то и другое, по-видимому, нелепо. Внести ясность в этот вопрос можно. Как мы говорили в «Аналитиках», силлогизм состоит из двух посылок: первой — общей и второй — подчиненной ей и частной[5]. Например: я умею всякого человека, страдающего горячкой, сделать здоровым; но вот этот человек страдает горячкой; следовательно, я умею и его сделать здоровым. Может случиться, что я знаю, как обращаться со знанием вообще, но не знаю, как быть с ним в частном случае. Отсюда может возникнуть ошибка у обладающего знанием: [я умею] любого страдающего горячкой сделать здоровым, но не знаю, страдает ли горячкой вот этот человек. Так ошибается и невоздержный, обладающий знанием. Ведь возможно, что невоздержный обладает общим знанием, какие вещи вредны и дурны, но не знает, что именно такие-то отдельные вещи вредны, поэтому, обладая знанием, он допустит ошибку. Знание общего у него есть, а знания частного нет. Следовательно, опять нет ничего нелепого, если невоздержный, обладая знанием, поступает дурно. Это как с пьяными. Пьяные, когда их оставит опьянение, снова делаются самими собой. Ни разум, ни знание не покинули их, но были подавлены опьянением; освободившись от опьянения, эти люди снова стали самими собой. Подобным образом ведет себя и невоздержный: пересилившая страсть заставила умолкнуть в нем рассуждение, но когда страсть, как опьянение, покидает его, он опять делается самим собой.

Еще одно соображение о невоздержности могло завести в тупик: довод, что иногда невоздержный вызывает одобрение, а воздержный — порицание. Однако такого не бывает. В самом деле, воздержный или невоздержный — не тот, кто обманут в своем рассуждении, а тот, кто ведет правильное рассуждение и с его помощью судит о том, что дурно и что хорошо. Невоздержный не повинуется такому рассуждению, воздержный повинуется и не идет на поводу у вожделений. Ведь не тот воздержан, кто, сдерживая себя, не бьет отца, когда ему хочется его побить и он не думает, что бить отца позорно. Если в подобных случаях нет места воздержности и невоздержности, то, по-видимому, невоздержность никогда не может вызвать одобрения, а воздержность — порицания, как могло показаться [6].

Невоздержность бывает болезненная и от природы. Болезненная такая, например: некоторые люди вырывают волосы и грызут [ногти] [7]. Если человек подавляет в себе такого рода удовольствие, его не хвалят, а если не подавляет — его не ругают или ругают только слегка. А вот пример невоздержности от природы: сына судят в суде за то, что он бьет отца, он же оправдывается тем, что и тот тоже бьет своего отца,— и сын избегает наказания, потому что судьи решают, что это преступление от природы. За то, что человек подавляет в себе желание бить отца, его не станут хвалить. Мы же сейчас исследуем не такие случаи невоздержности и воздержности, а те, за которые нас открыто хвалят и порицают.

Бывают блага внешние, например богатство, власть, почет, друзья, слава; бывают блага, по необходимости присущие нам и связанные с телом. Таковы осязание и вкус (если кто невоздержан в этом, то его можно считать невоздержным вообще) и чувственные удовольствия. Невоздержность, которую мы исследуем, касается, по-видимому, именно этих последних.

Вызывал трудность вопрос, в чем еще может проявляться невоздержность. В [стремлении] к почету человек не бывает невоздержным в полном смысле слова. Ведь неудержимый в стремлении к почету заслуживает иногда одобрения: он высоко ценит честь. В общем мы и в отношении подобных вещей говорим о невоздержности, прибавляя: невоздержан в [иска-
1202b нии] почета, славы; невоздержан в гневе. Однако ког-

да речь идет о невоздержном вообще, мы не добавляем — в чем, полагая, что и так, без добавлений, ясно, в чем именно он невоздержан: невоздержный вообще невоздержан в том, что касается телесных удовольствий и неудовольствий.

И еще по одной причине ясно, что невоздержность вообще касается названных вещей. Если невоздержный вызывает порицание, то должны вызывать порицание и предметы [его невоздержности]. Почет, слава, власть, деньги и другие вещи, по отношению к которым людей называют невоздержными, не вызывают порицания; чувственные же удовольствия вызывают. Вот почему, естественно, того, кто предается им сверх должного, называют невоздержным в полном смысле слова (teleōs).

Среди невоздержностей, требующих уточнения, в чем именно человек ведет себя невоздержно, невоздержность в гневе вызывает наибольшее порицание. Встает вопрос: что заслуживает большего порицания — невоздержность в гневе или в чувственных удовольствиях? Невоздержность в гневе похожа на тех слуг, которые полны готовности услужить. Стоит хозяину сказать «подай мне», они всякий раз с готовностью несутся подавать, не расслышав, что именно надо подавать, и ошибаются: когда надо подать книгу, они часто подают палочку для письма. Подобен им и человек, невоздержный в гневе. Стоит ему услышать первое слово «обидел», гнев гонит его к мщению, не позволяя спокойно разобраться, нужно ли гневаться или не нужно или нужно, но не с такой силой. За такую вспышку гнева, которая представляется невоздержностью в гневе, не следовало бы слишком осуждать. А вот тяга к наслаждению вызывает порицание. Эта невоздержность отличается от первой: в последнем случае есть разумный довод, удерживающий человека от наслаждения, но человек ведет себя вопреки разуму; именно поэтому такая невоздержность вызывает большее порицание, чем невоздержность в гневе. Невоздержность в гневе — это огорчение (lypē), потому что нет человека, который бы гневался и не был бы огорчен. Напротив, невоздержность в страсти связана с наслаждением, поэтому она заслуживает большего порицания. Невоздержность в страсти соединена, по-видимому, с заносчивостью (hybris).

Одно ли и то же воздержность и терпение (karteria)? Или, скорее, нет? Воздержность касается наслаждений, и воздержный — это тот, кто подавляет наслаждение, терпение же имеет дело с огорчениями, а именно терпеливо переносящий огорчения — это человек терпеливый. Опять-таки невоздержность и расслабленность (malakia) не одно и то же. Расслабленность и расслабленный — это когда не переносят таких трудностей, какие другой наверняка вынес бы. Невоздержный же тот, кто не может устоять против наслаждений, но расслабляется (katamalakidzomenos) и увлекается ими.

Бывают еще и так называемые распущенные (akolastos). Распущенный и невоздержный — это одно и то же? Или, скорее, нет? Распущенный — тот, кто думает, что он делает самое для себя лучшее и полезное, и никакой закон разума не противится в нем тому, что кажется ему приятным. Невоздержный же носит в себе закон разума, который противится тому, к чему влечет его страсть.

Кого легче исправить — распущенного или невоздержного? На первый взгляд, по-видимому, не невоздержного: распущенный легче поддается лечению; ведь стоит в нем родиться закону разума, который научит его тому, что дурное дурно, и он не станет делать зла; в невоздержном же есть закон разума, однако он все равно поступает [дурно], так что такой человек, по-видимому, неисцелим.

Но с другой стороны, кто находится в худшем состоянии — тот ли, в ком нет ничего хорошего, [или тот, в ком есть нечто хорошее] наряду с дурными свойствами? Очевидно, первый, тем более если у него в плохом состоянии находится самое ценное. Хорошее в невоздержном — это правильный закон его разума (orthos logos). У распущенного его нет. И еще: закон разума (logos) — первооснова (archē) каждого человека. У невоздержного первооснова, высшая ценность, находится в хорошем состоянии, у распущенного — в плохом, так что распущенный, выходит, хуже необузданного. И еще: это подобно тому, как обстоит дело и со зверством. Мы так назвали порочность, которая проявляется не в звере, а в человеке: зверство — название чрезмерной испорченности. Почему только в человеке? Не по какой иной причине, как по той, что в звере нет

дурной первоосновы (archē phaylē). Первооснова — это закон разума (logos)[8]. Кто может сделать больше зла: лев или Дионисий, Фаларид, Клеарх или еще какой-нибудь негодяй? Ясно, что они. Когда первооснова дурна, она во многом содействует [злу]; в звере же нет никакой первоосновы. В распущенном человеке дурна первооснова: поскольку он творит дурные дела, а закон его разума их одобряет и ему кажется, что так и должно поступать, первооснова в нем испорчена. Получается, что невоздержный, по-видимому, опять-таки лучше распущенного.

Существует два вида невоздержности. Один — невоздержность запальчивая, необдуманная, внезапная. Так, например, при виде красивой женщины мы сразу бываем охвачены каким-то чувством, и от страсти рождается порыв сделать нечто, быть может, неподобающее. Второй вид — невоздержность как бы болезненная, перемешанная с соображениями, отклоняющими от действия. Первый вид, кажется, не вызывает сильного порицания; такая необузданность бывает у людей достойных, у горячих и одаренных. Второй вид присущ 1203b людям холодным и угрюмым (psykhrois kai melagkholikois); они вызывают порицание. И еще: не поддаться чувству человек может в том случае, если его предостережет довод (logos): придет красивая женщина, значит, надо себя сдерживать. Тот, кого невоздержным склонно делать первое впечатление, будучи предостережен таким доводом, не ощутит и не сделает ничего постыдного. Большего порицания заслуживает тот, кто разумом знает, что так поступать нельзя, однако предается удовольствию и расслабляется. В самом деле, невоздержным этого последнего рода никогда не стал бы человек достойный, и, кроме того, здесь тот случай, когда предостерегающий довод не способен исцелять. Несмотря на то что и этот разумный довод остается главенствующим в его душе, человек ему нисколько не повинуется, предается удовольствиям, расслабляется и как бы опускается (eksasthenei pōs).

Выше уже был поставлен вопрос, воздержан ли человек благоразумный (sōphrōn). Ответим на него сейчас. Благоразумный вместе с тем и воздержан. Воздержный ведь не только тот, кто, следуя закону разума, сдерживает охватывающие его страсти, но и тот, кто, будучи свободен от страстей, таков, что способен

сдерживать их, если бы они в нем возникли. Благоразумен тот, в ком нет дурных страстей, но есть правильное рассуждение о них; воздержан тот, в ком страсти дурные, но рассуждение о них правильное, так что воздержность сопутствует благоразумию и благоразумный будет воздержным. Однако нельзя сказать наоборот, что воздержный благоразумен. Ведь благоразумный не претерпевает страстей, а воздержный претерпевает и пересиливает страсти или способен их иметь. У благоразумного нет ни того, ни другого, поэтому нельзя сказать, что воздержный благоразумен.

Невоздержан ли распущенный и распущен ли невоздержный? Или, скорее, между ними нет зависимости? Невоздержный — это тот, в ком разум борется со страстями; распущенный же не таков, ибо в нем разум соглашается с дурными поступками. Значит, распущенный не похож на невоздержного, а невоздержный не похож на распущенного. Распущенный хуже невоздержного. Природное труднее выправить, чем то, что вошло в привычку, ведь и привычка явно тем сильна, что стала природой. Распущенный сам по себе таков, что он как бы дурен по природе, вот почему и в силу чего самый ум у него порочен; невоздержный же не таков: ведь не потому, что он сам по себе таков, его рассуждение (logos) несостоятельно (рассуждение должно было бы быть негодным, если бы он от природы был подобен дурному). Значит, невоздержный нехорош в силу привычки, а распущенный — от природы. Распущенного труднее исправить: навык искореняется другим навыком, а природа ничем не искореняется.

Если невоздержный обладает знанием и безошибочно ведет рассуждение, а разумный тоже рассматривает каждую вещь правильным рассуждением (logōi orthōi), то может ли разумный быть невоздержным или нет? Сказанное может вызвать затруднение. Если следовать тому, что мы утверждали раньше, то разумный не бывает невоздержан. Мы ведь говорили, что разумному присуще не только правильно рассуждать, но и делать то, что рассуждение признает наилучшим. Если же разумный поступает наилучшим образом, то он уже не может быть невоздержным. Зато невоздержный может быть находчивым. В самом деле, выше мы провели различие между разумным и находчивым, ко-

торые не одно и то же: они имеют дело с одинаковыми вещами, но один делает то, что дóлжно, другой же не обязательно делает это. Находчивый может быть невоздержным постольку, поскольку он может не делать того, что дóлжно; разумный же не может быть невоздержным.

7. Теперь перейдем к вопросу о наслаждении, или удовольствии (hēdonēs), поскольку речь мы ведем о счастье (eydaimonias); счастье же, как все думают, — это либо наслаждение и приятная жизнь, либо [жизнь] не без наслаждения. Некоторые, наоборот, порицают наслаждение и не уверены, что наслаждение не следует причислять к благам, но по крайней мере относят к ним безболезненность (to alypon), а безболезненность, конечно, близка к наслаждению. Итак, надо сказать о наслаждении не только потому, что другие считают это нужным, но и потому, что говорить о наслаждении нам необходимо, поскольку речь у нас идет о счастье, а счастье, как мы определили и утверждаем, — это действие добродетели в совершенной жизни, добродетель же имеет дело с наслаждением и огорчением. О наслаждении необходимо говорить и потому, что счастье не бывает без наслаждения.

Прежде всего перескажем доводы тех, кто думает, что не дóлжно причислять наслаждение к благам. Во-первых, говорят они, наслаждение — это становление (genēsin), становление же — нечто несовершенное, а благо не имеет в себе места для несовершенства; во-вторых, бывают-де дурные удовольствия, благо же не заключено ни в чем дурном; и еще потому наслаждение не благо, что оно присуще всем: дурному и достойному, и зверю, и скоту; благо же не смешивается с 1204b
дурным и не бывает общим для многих. Кроме того, наслаждение — это не самое лучшее, благо же — это то, что лучше всего. И наконец, наслаждение мешает поступить хорошо, а то, что препятствует хорошему, не может быть благом.

Прежде всего надо обсудить первый довод, утверждающий, что удовольствие — это становление, и попытаться разрешить этот довод, показав, что он неистинен. В самом деле, во-первых, не всякое наслаждение — становление. Так, удовольствие, получаемое от созерцания (theōrein), не есть становление, равно как

и удовольствие от слушания, зрения, обоняния, поскольку оно не вызвано [восполнением] недостатка в чем-либо, как это бывает в других случаях, например при еде или питье. В подобных случаях наслаждение вызывается скудостью или избытком чего-либо в том смысле, что тут восполняется недостаток или устраняется избыток; из-за этого оно кажется становлением. Недостаток же и избыток огорчительны; значит, огорчение здесь предшествует тому становлению, в качестве которого здесь выступает наслаждение. Но, конечно, никакое огорчение не предваряет зрения, слушания, обоняния: никто получающий удовольствие от зрения или запаха до этого не испытывал огорчения, равно как и предающийся размышлению может наслаждаться созерцанием чего-либо без предшествующего страдания. Итак, возможно удовольствие, которое не есть становление. И если наслаждение, как утверждает их довод, потому нехорошо, что оно — становление, но бывает удовольствие, которое не есть становление, то наслаждение может быть благом.

Больше того, вообще ни одно наслаждение не есть становление, потому что даже то удовольствие, которое приносят еда и питье, не есть становление, и ошибаются те, кто называет все подобные удовольствия становлением. Поскольку наслаждение, полагают они, возникает при приеме пищи, наслаждение есть становление. Но это не так. В душе есть часть, благодаря которой мы ощущаем удовольствие, когда потребляем то, чего нам недостает. Эта часть души действует и движется; ее деятельность и ее движение есть удовольствие. По той причине, что эта часть души действует при приеме пищи, или по причине ее действия они называют удовольствие становлением, поскольку прием пищи явен, а часть души не явна[9]. Похожее бывает, когда думают, что человек — тело, поскольку тело ощутимо, а душа — нет. Душа, однако, тоже существует. Подобное имеет место и тут. Существует некая часть души, посредством которой мы испытываем удовольствие, и эта часть действует, когда имеет место потребление. Поэтому никакое удовольствие не есть становление.

Утверждают также, что [наслаждение] — это чувственно ощутимое восстановление (apokatastasis) природного состояния. Однако, [возразим мы], удовольст-

вие получают и те, кто не восстанавливает природного состояния. Ведь восстановить природное состояние — это значит восполнить естественный недостаток. Удо- 1205a вольствие же можно испытывать, утверждаем мы, и не имея недостатка ни в чем. Ведь где чего-то не хватает, там огорчение, а мы говорим, что можно наслаждаться без огорчений и до огорчений. Следовательно, удовольствие — это вовсе не восстановление недостающего, поскольку при таких [не соединенных со скорбью] удовольствиях нет недостающего. Итак, если удовольствие не признавали благом по той причине, что оно — становление, на самом же деле никакое удовольствие не есть становление, то отсюда следует, что удовольствие вполне может быть и благом.

Другие утверждают, впрочем, что не всякое удовольствие — благо. Здесь, пожалуй, можно разобраться следующим образом. В силу того что в каждой категории, как мы признаем, будь то сущность, отношение, количество, время и вообще любая категория, идет речь о благе, ясно следующее: всякой действительности блага сопутствует наслаждение, а благо находит себе место во всех категориях, поэтому и удовольствие — благо. Итак, поскольку в них, [категориях], и блага, и удовольствие, а удовольствие — это удовольствие, получаемое от благ, то всякое удовольствие будет благом[10]. Отсюда делается ясным и то, что удовольствия бывают разных видов. Ведь различны и категории, в которых находит себе место наслаждение. Дело тут обстоит иначе, чем в науке,— иначе, например, чем в грамматике или какой-либо другой науке. Если Лампр сведущ в грамматике, то он как грамматик в силу своего грамматического искусства будет обладать теми же качествами, как и любой другой человек, сведущий в грамматике, потому что нет двух различных грамматик: одной для Лампра, другой для Ила. Но все обстоит иначе, когда дело касается наслаждения: неодинаково то наслаждение, которое приносит пьянство, и то, которое бывает при совокуплении. Таким путем обнаруживается, что удовольствия различны по своему виду.

Не признавать наслаждение благом заставлял их также и довод, что некоторые удовольствия дурны. Подобный довод и подобная оценка относятся не только к удовольствиям, но и к природе, и к науке. Природа

бывает низменной (phaylē), например у червей, жуков и вообще у гадких животных, но отсюда не следует, что сама по себе природа относится к низменным вещам. Подобным образом существуют и низменные науки, например ремесла, однако наука из-за этого еще не есть низменная вещь. И наука и природа по своему роду суть благо. Чтобы увидеть, каков ваятель, надо смотреть не на то, что ему не удалось и что он сделал плохо, а на то, что у него хорошо; подобным образом и о науке, природе и обо всем другом надо судить, каковы они, не по тем их видам, которые дур-
1205b ны, а по тем, которые хороши. Подобно этому, и наслаждение — благо по своему роду, хотя мы не забываем, что существуют дурные удовольствия. Поскольку живые существа обладают неодинаковой природой, хорошей и низменной, у человека, например, она хорошая, у волка же и другого зверя — низменная, равно как не одна и та же природа у лошади и человека, у осла и собаки, а наслаждение — это перемещение (katastasis) из неестественного состояния в естественное, которое у каждого свое, то должна иметь место такая особенность: у низменной природы — низменное удовольствие. В самом деле, не одно и то же свойственно лошади и человеку, равно как и прочим [животным], но, поскольку природы неодинаковы, неодинаковы и удовольствия. Удовольствие, как определили [сами же сторонники обсуждаемого мнения],— это восстановление (apokatastasis), причем, как они говорят, восстановление природы, так что восстановление низменной природы низменно, а хорошей — хорошо.

Однако не признающие само по себе наслаждение чем-то хорошим находятся примерно в таком же состоянии, как люди, которые не знают, что такое нектар, и думают, что боги пьют вино и слаще вина ничего нет. Такое бывает с ними от незнания. Подобное происходит и с теми, кто признает все удовольствия возникновением, а потому не считает их благом: им ве́домы только наслаждения тела, они понимают, что это становление, т. е. нечто недостойное, и потому вообще не признают наслаждение благом. Поскольку наслаждение бывает и там, где природа восстанавливается, и там, где она уже восстановлена, причем удовольствие от восстановления бывает там, где восполняется недостающее, а удовольствие восстановленной

природы — там, где удовольствие исходит от зрения, слушания и тому подобных вещей, то более высокой, пожалуй, надо считать деятельность уже восстановленной природы. Удовольствия того и другого вида — это деятельности. Поэтому очевидно, что наслаждения от зрения, слушания и размышления (dianoeisthai) должны быть лучшими, раз удовольствия тела — это удовольствия от восполнения недостающего.

Наслаждение не признавали благом потому еще, что будто бы быть во всех вещах и быть общим всему не есть благо. Однако такой довод свойствен скорее честолюбцу и честолюбию (philotimias). Честолюбец желает быть единственным обладателем и тем самым превосходить прочих. Значит, и наслаждение, [рассуждает он], чтобы быть благом, должно быть чем-то в том же роде. Но, может быть, это не так? Не потому ли, напротив, оно и считается благом, что к нему все стремится? Ведь все естественно стремится к благу. И если все стремится к наслаждению, то наслаждение по своему роду должно быть благом.

Еще и за то не признавали наслаждение благом, 1206a
что оно помеха. Называть удовольствие помехой заставлял, по-видимому, неправильный способ исследования (mē orthōs skopein). В самом деле, наслаждение выполняемой работой не помеха ей, но если это наслаждение чем-то другим, то помеха; например, наслаждение пьянством — помеха работе, но в таком смысле и наука будет помехой науке, потому что нельзя действовать одновременно в двух науках. Однако разве наука не благо, когда она доставляет приносимое ею удовольствие? Разве оно послужит ей помехой? Или, скорее, напротив, — человек сделает больше? В самом деле, наслаждение деятельностью побуждает действовать еще усерднее: заставь, например, человека достойного совершать дела добродетели и совершать их с наслаждением, разве по ходу дела не будет возрастать его усердие? Причем, если кто делает дело с удовольствием, то он достойный человек, а если с огорчением выполняет прекрасное дело, то недостойный. Ведь огорчение сопутствует вынужденным действиям, и если кто с горечью исполняет прекрасные дела, он делает их вынужденно, действующий же по принуждению — человек недостойный. Больше того, дела добродетели невозможно делать, не страдая

или не наслаждаясь при этом. Среднего пути нет. Почему? Потому, что добродетель проявляется в движениях чувств (en pathei), движения же чувств связаны с огорчением и наслаждением, в середине между которыми никакого движения чувства нет. Отсюда ясно, что и добродетель соединена либо с огорчением, либо с наслаждением. Делающий прекрасное дело с огорчением — недостойный человек, поэтому добродетель не должна соединяться с огорчением; следовательно, она должна соединяться с удовольствием. Итак, наслаждение не только не помеха, но скорее побуждение к действию, и добродетель вообще не может быть без приносимого ею удовольствия.

Был и такой довод: ни одна наука (epistēmē) не доставляет удовольствия[11]. Он тоже не истинен. Ведь повара, сплетатели венков, изготовители благовоний доставляют наслаждение. В других науках действительно удовольствие не их цель, однако и с ними соединено наслаждение, и не без удовольствия [происходит занятие ими]. Значит, и наука доставляет удовольствие.

Приводился и такой довод: наслаждение — не высшее благо. Но, рассуждая так, можно с равным успехом упразднить единичные [виды] добродетелей. Мужество — не высшее благо, но неужели оно вовсе не благо? Не нелепо ли? Так же обстоит дело и с другими добродетелями. Из-за того, что наслаждение — не высшее благо, нельзя отрицать, что оно — благо.

Если обратиться теперь к добродетелям, то может возникнуть вот какое затруднение: известно, что разум способен подчинять себе чувства (мы говорим о человеке воздержном) и что чувства, действуя в противоположном направлении, способны подчинять себе разум, как это бывает у людей невоздержных; поэто-
1206b му, если взять случай, когда неразумная часть души, в которой заключена порочность (kakian), подчиняет себе верно направленный разум (logoy ey diakeimenoy) (таков невоздержный), а также и тот случай, когда дурно направленный разум (logos faulōs diakeimenos) подчинит себе верно направленные чувства, в которых заключена добродетель, то окажется, что добродетель можно использовать во зло (поскольку дурно направленный разум, хотя бы он и использовал доб-

родетель, обратит ее во зло). Получается, по-видимому, нелепость.

Нетрудно опровергнуть такое утверждение и решить вопрос, исходя из уже сказанного нами о добродетели. Добродетель, как мы признаем, появляется тогда, когда верно направленный разум бывает согласен с движениями чувств, которым присуще иметь собственную добродетель, а движения чувств согласны с разумом. При таком состоянии разум и чувства придут в созвучие друг с другом, так что разуму станет свойственно всегда приказывать лучшее, а верно направленным чувствам — легко выполнять все, что бы ни приказал им разум. Где разум направлен неверно, а чувства верно направлены, там нет места добродетели, потому что нет [верно направленного] разума, добродетель же проистекает из того и другого. Вот почему не представляется никакой возможности использовать добродетель во зло [12].

Вообще, вопреки мнению некоторых, не разум — начало и руководитель добродетели, а, скорее, движения чувств (ta pathē). Сначала должен возникнуть какой-то неосмысленный порыв (hormēn alogon) к прекрасному — как это и бывает,— а затем уже разум произносит приговор и судит. Это можно наблюдать у детей и бессловесных животных: у них сначала без участия разума возникают порывы чувств к прекрасному (kalon), и потом уже разум, соглашаясь с ними, помогает совершать прекрасные дела. Но не так обстоит дело, когда стремление к прекрасному берет свое начало в разуме: чувства не следуют за ним в полном согласии и часто противятся ему. Поэтому скорее верно направленное движение чувств (pathos ey diakeimenon), а не разум служит началом (archēi) добродетели.

8. Вслед за этим мы должны сказать и о случайной удаче (eytykhias), коль скоро разговор у нас идет о счастье. Толпа думает, что жизнь счастливая — это жизнь удачливая или не лишенная удач; и она, пожалуй, права, поскольку без внешних благ, которые посылает случайная удача, нельзя быть счастливым. Нужно поэтому сказать об удаче, о том, кто таков удачливый в собственном смысле слова (haplōs eytykhēs), в чем и по отношению к чему он таковым оказывается.

Прежде всего уже тут, если вдуматься, может

возникнуть затруднение. Никто не скажет, что случайность — это природа. Там, где природа — причина чего-либо, она всякий раз производит по большей части 1207a одно и то же, случайность же действует не так, но беспорядочно, как попало (hōs etykhen), почему и говорится о случае применительно к подобным вещам. Не скажешь также, что случайность есть нечто подобное уму или правильному рассуждению, поскольку и в них имеет место не меньшая упорядоченность и неизменность, но отнюдь не случай. Там, где больше действует ум и правильное рассуждение, случайности меньше, а где больший простор для случайности, там меньший простор для ума. Но, может быть, случайная удача — это какая-то забота (epimeleia), проявляемая богами? Или, пожалуй, так думать нельзя? Бог, признаем мы,— господин над подобными вещами и распределяет доброе и злое по заслугам; однако случайность и проистекающее от случайности возникают поистине случайно. Если мы допустим, что бог распределяет случайно, то признаем его дурным или несправедливым судьей. А такое богу не подобает. И все же ни к чему другому, кроме перечисленных вещей, случайность причислить нельзя, поэтому ясно, что она относится именно сюда. При этом ум, расчет, наука, по-видимому, вовсе отличны от случайности. С другой стороны, ни заботу, ни благоволение бога нельзя принять за счастливую случайность, потому что она выпадает и дурным, а печься о дурных не свойственно богу. Остается природа как ближе всего стоящая к удаче.

Удача и случайность (eytykhia kai tykhē) — это то, что нам не подчинено, в чем мы не властны и чего сами сделать не в силах. Поэтому не называют справедливого человека удачливым за то, что он справедлив, не называют так и храброго и вообще никого не называют так за добродетель, коль скоро мы властны иметь или не иметь ее. С бо́льшим правом можно говорить об удаче применительно к следующим вещам: мы называем удачливым человека благородного происхождения и вообще любого, кто обладает такими благами, какие от него не зависят. Однако и тут случайная удача не употребляется в полном смысле слова (kyriōs). Удачливый имеет много значений: мы называем удачливым того, кому вопреки его расчетам довелось сделать что-то хорошее, а также и того, кто

вместо ожидаемого убытка получил прибыль, называем удачливым.

Итак, удача состоит в том, что мы получаем благо, на какое не рассчитывали, и не подвергаемся злу, какого ждали. При этом именно получить благо свойственно случайной удаче: получить что-то хорошее — это счастливая случайность в ее чистом виде; не подвергаться же злу — счастливая случайность привходящим образом (kata symbebēkos). Случайная удача, таким образом,— это природа, действующая неосмысленно. Удачлив тот, кто безрасчетно (aney logoy) стремится к хорошим вещам и улучает их, а это свойственно природе, потому что от природы в душе заложено нечто такое, благодаря чему мы безрасчетно 1207b стремимся ко всему, что приводит нас к доброму расположению (ey ekhōmen). Если спросить так действующего человека: «Отчего тебе нравится делать вот это?» Он ответит: «Не знаю, но мне нравится, и я испытываю то же, что люди, охваченные вдохновением (enthoysiadzoysin)». Вдохновенные одержимы неосмысленным стремлением делать что-то (prattein ti).

Для случайной удачи у нас нет особого подходящего и собственного имени, но мы часто говорим о ней как о причине. Причина, однако, есть нечто чуждое понятию удачи [13], поскольку причина и то, чему она причиной,— разные вещи. Случайную удачу называют причиной и тогда, когда нет никакого стремления к улучению благ,— например когда избегают зла или, напротив, когда, не думая получить благо, получают благо. Такая удача отлична от первой и бывает от совпадения обстоятельств; это удача не в собственном смысле, а привходящим образом. Поэтому, хотя и она случайная удача, однако счастье связано, по-видимому, больше с той удачей, при которой внутри самого человека заложен первоначальный порыв к благам. Поскольку счастье не бывает без внешних благ, а они, как мы недавно говорили, бывают от случайной удачи, то такая удача должна быть сотрудницей (synergos) счастья. Так мы скажем о случайной удаче.

9. Мы говорили о каждой добродетели в отдельности; теперь остается, пожалуй, обобщить частности, сложив их в одно целое. В самом деле, в отношении человека вполне добродетельного есть неплохое имя —

нравственная красота (kalokagathia)[14]. Нравственно прекрасным называют человека совершенного достоинства (teleōs spoydaios). Ведь о нравственной красоте говорят по поводу добродетели: нравственно прекрасным зовут справедливого, мужественного, благоразумного и вообще обладающего всеми добродетелями [человека].

Применяя деление надвое, мы одни вещи относим к прекрасным (kala), другие — к хорошим (agatha), из хороших же одни хороши как таковые (haplōs), другие — нет. И к вещам прекрасным мы относим добродетели и добродетельные поступки, к хорошим же — власть, богатство, славу, честь и им подобное. Нравственно прекрасен тот, для кого вещи, которые хороши как таковые, хороши, и вещи, которые прекрасны как таковые, прекрасны. Такой человек и хорош и прекрасен (kalos kai agathos). А тот, для кого вещи, хорошие сами по себе, нехороши, не будет нравственно прекрасным, подобно тому как не будет здоровым тот, для кого неполезны вещи, сами по себе полезные. Так, если для кого-то вредны богатство и власть, они нежелательны ему, и он предпочтет обладать тем, что не повредит
1208a ему. Того, кто опасается обладать каким-либо благом, нельзя считать нравственно прекрасным. Хорош и прекрасен тот, для кого все хорошее хорошо, и его не портят такие вещи, как, например, богатство, власть.

10. О правильном действии, согласном с добродетелями, говорилось, но мало. Мы назвали так действие в согласии с правильным рассуждением (kata ton orthon logon)[15]. Но человек несведущий тут может спросить: а что значит согласие с правильным рассуждением, где это правильное рассуждение? Согласно правильному рассуждению поступают тогда, когда внеразумная (alogon) часть души не мешает энергиям ее разумной (logistikon) части; тогда наши действия согласны с правильным рассуждением. В душе у нас есть высшее и низшее, и низшее всегда существует ради высшего, подобно тому как в отношениях души с телом тело существует ради души, и мы говорим, что тело в хорошем состоянии (ekhein kalōs), когда оно способно не только не мешать, но даже содействовать и помогать душе делать ее дело (ведь низшее существует ради высшего, чтобы содействовать высшему). Поэто-

му, когда движения чувств будут не мешать уму действовать, совершая свое дело, наступит соответствие разумному основанию.

На это могут возразить: «Да, но в каком состоянии движения чувств не мешают? И когда подобное состояние бывает? Я ведь такого не знаю». — На подобный вопрос нелегко ответить. В таком же положении оказывается врач, когда он велит давать настойку заболевшему горячкой, а его спрашивают: «А как узнать горячку?» Он отвечает: «Когда увидишь больного пожелтевшим». — «А как узнать пожелтевшего?» Здесь врач должен понять, [как надо ответить]: если ты сам не ощущаешь таких вещей, скажет он, я уже не в силах тебе объяснить. Это общее рассуждение приложимо и к другим предметам. Оно сохраняет свою силу и там, где надо распознать движения чувств, [не мешающих действию ума], а именно человек должен и сам от себя приложить какие-то усилия, чтобы почувствовать (aisthēsin) это.

Могут задать еще и такой вопрос: стану ли я действительно счастлив, если буду знать все это? Принято думать, что да. Но это не так. Из других наук тоже ведь ни одна не приобщает к применению или деланию, а лишь вводит в обладание [знанием]. Так и здесь: знание подобных вещей не влечет за собой их осуществления (тогда как счастье, утверждаем мы,— это деятельность), а только вводит человека в обладание [знанием]. Счастье не в том, чтобы знать, из каких вещей (ex hōn) оно состоит, а в том, чтобы осуществлять их. Осуществлять, применять и действовать (khrēsin kai energeian) — не дело науки [о счастье], раз никакая другая наука тоже не доводит дела 1208b
до использования ее, а дает лишь обладание знанием.

11. В добавление ко всему этому нельзя не сказать о дружбе (philia): что она такое, в чем и по отношению к чему проявляется. Мы видим, что она тянется через всю жизнь при любых обстоятельствах, видим, что она — благо, и поэтому о ней надо говорить как об имеющей отношение к счастью. Начать, пожалуй, лучше всего с того, что вызывает затруднение и требует исследования.

Между теми ли, кто подобен друг другу, устанавливается дружба, как обычно думают и говорят? «Гал-

ка,— говорят,— садится рядом с галкой», и «Равного с равным бессмертные сводят»[15]. Какая-то собака, рассказывают, постоянно спала на одном и том же кирпиче. Когда Эмпедокла спросили, почему спит собака на одном и том же кирпиче, он ответил, что собака чем-то похожа на этот кирпич, давая понять, что причина, по которой это место стало для собаки излюбленным,— сходство.

Другие, напротив, полагают, что дружба — это скорее взаимное тяготение противоположностей, ведь говорится: «Когда земля суха, то мил ей дождь»[16]. Противоположное, считают они, стремится к дружбе с противоположным, тогда как похожее не допускает дружбы с похожим, коль скоро похожее ни в чем похожем на себя не нуждается.

Трудно или нет стать другом? Льстецы, быстро вошедшие в доверие,— это вовсе не друзья, хотя кажутся друзьями.

И вот еще вопрос: станет или нет достойный человек другом дурному? Для дружбы необходимы верность и надежность, а дурной совсем не таков.

Может ли дурной быть другом дурному? Или, скорее, тоже не может?

Следовало бы определить с самого начала[17], какую именно дружбу мы рассматриваем. Принято думать, что существует дружба с богом и дружба с неодушевленными предметами. Это неверно. Дружба, утверждаем мы, имеет место там, где возможна ответная любовь (antiphileisthai), а дружба с богом не допускает ни ответной любви, ни вообще какой бы то ни было любви (philein). Ведь нелепо услышать от кого-то, что он «дружит с Зевсом» (philein ton Dia). Точно так же и со стороны неодушевленных предметов не может быть ответной любви. Бывает, впрочем, любовь (philia) и к неодушевленным вещам, например к вину или чему-то еще такому. Итак, мы исследуем не дружбу (philian) с богом и не дружбу с неодушевленными предметами, но дружбу предметов одушевленных и таких, со стороны которых возможна ответная любовь. Если рассмотреть теперь, что такое предмет, вызывающий к себе любовь, то он не иное что, как благо. Предмет, вызывающий любовь (philēton), не то же самое, что предмет, требующий к себе любви (philēteon), равно как и желанное (boylēton) не то же самое, что

желательное (boylēteon). Желанное — это благо как таковое, желательное — благо, которое хорошо для данного человека. Так и предмет, вызывающий любовь,— благо само по себе, а требующий любви — благо для самого данного человека; поэтому предмет, требующий к себе любви, всегда может быть вместе и вызывающим к себе любовь, но предмет, вызывающий любовь, не совпадает с требующим к себе любви. С этим связан вопрос: становятся или нет друзьями человек достойный и дурной? В самом деле, благо, которое хорошо для данного человека, своего обладателя, неким образом соединено с благом вообще, равно как и требующее к себе любви соединено с тем, что вызывает к себе любовь, а с благом связано и ему сопутствует свойство быть приятным и полезным. Дружба людей достойных — это их взаимная любовь (antiphilōsin) друг к другу. Они любят друг друга как вызывающие к себе любовь, а любовь они вызывают тем, что [хороши]. Так что же, спросят, достойный человек не станет другом дурного? Все-таки станет. Благу сопутствует польза (to sympheron) и приятность (to hēdy), и дурной — друг в той мере, в какой он приятен; насколько он полезен, он тоже друг. Однако подобная дружба, конечно, не опирается на то, что вызывает к себе любовь (philēton). Вызывающее к себе любовь мы определили как благо, дурной же не вызывает к себе любви. Основа этой дружбы [не вызывающее любовь], а требующее к себе любви,— [не желанное, а желательное]. Поистине от той всецелой дружбы, которая бывает между добродетельными людьми, происходят все эти [виды] дружбы: дружба ради удовольствия и дружба ради выгоды. Любящий за доставляемое удовольствие дружит не той дружбой, в основу которой положено благо, равно как и любящий выгоду. Эти виды дружбы, в основе которых лежат благо, удовольствие, польза, не тождественны, но и не вовсе чужды друг другу, а неким образом восходят к чему-то общему. Мы говорим, например, что врачует нож, врачует человек, врачует наука, но смысл этих слов неодинаков: про нож это говорят в том смысле, что он используется при врачевании, про человека — в том смысле, что он лечит, про науку — в том смысле, что она причина и начало. Равным образом не тождественны дружба людей добродетельных, в основе которой — благо, и дружба, 1209a

вызванная удовольствием и выгодой. Эти виды дружбы не просто омонимы: хотя они не одно и то же, но в какой-то мере имеют отношение к одному и тому же и происходят из одного и того же. В самом деле, если кто-нибудь скажет: любящий ради удовольствия не друг этому человеку, поскольку благо не лежит тут в основе дружбы, то он исходит при этом из дружбы людей добродетельных, которая вмещает в себя все эти виды дружбы: дружбу, опирающуюся на благо, на удовольствие, на выгоду. Действительно, тот человек не дружит такой дружбой, а лишь дружбой, которая ищет приятного и выгодного.

Будет ли добродетельный другом добродетельному? Подобный, говорят, ни в чем подобном себе не нуждается. Довод этот имеет в виду дружбу, ищущую выгоды: друзья, если они друзья постольку, поскольку нужны друг другу, дружат дружбой, которая опирается на выгоду. Но мы уже определили дружбу, ищущую или удовольствия, или выгоды, как отличную от дружбы, в основе которой добродетель. Достойный поистине друг добродетельному, причем эта дружба намного сильнее других видов дружбы: ведь в эту дружбу входит все: и благо, и приятное, и полезное. Но будет ли добродетельный другом дурному? — В той мере, конечно, в какой он приятен, он друг ему. А будет ли дурной другом дурному? — В той мере, в какой им выгодно одно и то же, они друзья; мы наблюдаем это всякий раз, когда им бывает выгодно одно и то же; друзьями их делает выгода, и ничто не мешает и дурным людям находить в чем-то одинаковую выгоду.

Итак, самая прочная, верная и прекраснейшая дружба — это взаимная любовь людей достойных, в основе которой, естественно, лежат добродетель и благо. Добродетель, на которую опирается такая дружба, неизменна, так что неизменна и сама дружба. Выгода же никогда не остается неизменной, поэтому дружба, ищущая выгоды, непрочна и меняется в зависимости от выгоды. Это относится и к дружбе, в основе которой удовольствие. Дружба лучших людей опирается на добродетель, дружба большинства — на выгоду, а у людей грубых (phortikois) и заурядных (tykhoysin) дружба зависит от получаемого наслаждения.

Попадая на плохих друзей, люди обычно негодуют и изумляются. Однако в том, что их постигает, нет ни-

чего странного. Если эти люди стали друзьями ради удовольствия и выгоды, то стоит им исчезнуть, как дружбе приходит конец. Часто бывает так: дружба не прерывается, но друг плохо обошелся с другом, и это вызывает негодование. Ничего неожиданного в этом нет: твоя дружба с ним опиралась не на добродетель, и в том, что он ведет себя недобродетельно, нет ничего странного. Не правы те, кто негодует в таких случаях. В дружбу они вступили, ища удовольствия, а думают, что она должна быть дружбой, опирающейся на добродетель, что невозможно. Дружба, ищущая приятного и выгодного, не связана с добродетелью. Сдружившись ради удовольствия, они ищут [в самой по себе дружбе чего-то] добродетельного, но это неверно: где удовольствие и выгода, там нет добродетели; наоборот, где добродетель, там ей сопутствуют удовольствие и выгода. Нелепо отрицать, что достойному приятнее всех достойный, поскольку даже дурные приятны друг другу, как о них говорит Еврипид: «Дурной с дурным сплавляется»[18]; в самом деле, не наслаждение сопровождается добродетелью, а добродетель — наслаждением.

Должно или не должно иметь место удовольствие в дружбе между людьми достойными? Нелепо утверждать, будто не должно. Если лишить их свойства быть приятными друг другу, то это значит, что общаться они должны будут [не друг с другом, а] с другими, приятными друзьями, поскольку для совместной жизни нет ничего важнее, чем быть приятными друг другу. Нелепо думать, будто достойные не должны уживаться вместе. Однако люди уживаются лишь тогда, когда им это бывает приятно. Стало быть, именно добродетельным должно быть особенно присуще свойство быть приятными.

Дружба была у нас разделена на три вида, и затруднение вызывал вопрос: опирается ли в них дружба на равенство или на неравенство? Ответим на него теперь: она опирается и на то и на другое. Дружба, порожденная сходством,— это дружба людей достойных, совершенная дружба. Дружба, в основе которой несходство,— это дружба, ищущая выгоды. Бедняк — друг богача, поскольку ему не хватает того, чем обеспечен богач. По той же причине дурной — друг добродетельного: он друг ему, потому что надеется приобрести от него недостающую ему добродетель. Дружба

между несхожими, стало быть, основана на выгоде, и недаром Еврипид говорит: «Когда земля суха, то мил ей дождь» [19], подразумевая, что между этими противоположностями возникает дружба, основанная на выгоде. Возьми самые крайние противоположности — огонь и воду, и [увидишь, что] они полезны друг другу. Огонь, говорят, гаснет, если нет влаги, ведь она, как полагают, служит ему пищей, взятая в том количестве, которое огонь может преодолеть. Если влага в излишке, она пересилит и потушит огонь, но если ее количество соразмерно, то она подкрепит его [19]. Итак, очевидно, что даже между самыми противоположными вещами возникает дружба, и это дружба ради выгоды. Все дружеские отношения, основанные на равенстве и на неравенстве, подпадают под [сделанное нами] расчленение на три вида.

Во всех видах дружбы существует различие взаимоотношений: друзья любят, благотворительствуют, помогают или еще что-то в том же роде делают неодинаковым образом. Когда один усердствует, а другой небрежёт, то за пренебрежение [его] упрекают и порицают. Пренебрежение со стороны одного из друзей особенно явно, когда друзья имеют общую цель, например, если они дружат ради выгоды, удовольствия, добродетели. Если ты делаешь мне больше добра, чем я тебе, то не спорю, я должен любить тебя больше. Если же мы дружим не ради чего-то общего, то расхождений бывает больше. В таких случаях пренебрежение со стороны одного из друзей мало заметно. К примеру, если один друг доставляет удовольствие, а второй — выгоду, то тут возникает спор: тот, кто больше приносит выгоды, думает, что за приносимую пользу он не получает заслуженного удовольствия, а кто больше доставляет приятного, находит, что извлекаемая выгода — малодостойная благодарность за наслаждение. Вот почему расхождения чаще возникают при этих видах дружбы.

Там, где друзья неравны, те, у кого много богатства или еще чего-то в этом роде, думают, что сами они не должны любить, но что их должны любить люди более бедные. Однако самому любить лучше, чем быть любимым: любить — это некое действие, доставляющее наслаждение (energeia tis hēdonēs), и благо, а быть любимым не вызывает в предмете любви ника-

кой деятельности. И еще: лучше познавать, чем быть познаваемым, ведь быть познаваемым свойственно даже неодушевленным, а познавать и любить — одушевленным. И еще: быть благотворителем лучше, чем не быть им. Любящий благотворит постольку, поскольку он любит, а любимец в качестве любимца не благотворит. Тем не менее люди из честолюбия предпочитают быть любимцами, а не сами любить, поскольку быть любимцем связано с каким-то превосходством: любимец всегда пользуется превосходством и в наслаждении, и в обилии средств, и в добродетели, а честолюбец стремится к такому превосходству. И пользующиеся превосходством не думают, что они обязаны любить, полагая, что вознаграждают любящих тем, в чем они их превосходят. И еще: если любящие ниже своим положением, любимые думают, что должны не сами любить, а принимать любовь. Тот же, кому недостает денег, удовольствий, добродетели, восхищается тем, у кого все в изобилии, и любит его, полагая, что получает или получит от него это.

Бывает дружба из сочувствия, из желания добра кому-то. Возникающая при этом дружба не содержит в себе всех [вышеупоминавшихся свойств]: часто мы одному желаем добра, но общаться хотим с другим. Надо ли называть эти чувства свойством дружбы вообще или только дружбы совершенной, основанной на добродетели? Именно последнему виду дружбы присуще все это: в достойном человеке соединяется и приятное, и полезное, и добродетель, и ни с кем иным нам не захотелось бы жить вместе, и добра мы пожелали бы именно ему, а также только ему — жизни и благополучия.

О том, бывает или нет у человека дружба с самим собой и любовь к самому себе, мы сейчас умолчим, но в дальнейшем скажем об этом. Сами себе мы желаем всего: хотим общаться сами с собой (это, пожалуй, и неизбежно), благоденствовать, жить, желать добра не иному кому, как себе. Себе больше всего сочувствуем: стоит нам ушибиться или иное что в этом роде испытать, мы тотчас огорчаемся. Словом, с этой точки зрения существует, по-видимому, дружба человека с са- 1211a
мим собой. Действительно, говоря о таких вещах, как сочувствие, желание благополучия и прочее, мы относим их либо к дружбе с самим собой, либо к

совершенной дружбе. В обоих случаях все это имеется: тут есть и совместная жизнь, и желание жизни и благополучия, и все остальное.

Можно, пожалуй, считать, что везде, где существуют [отношения] справедливости, существует и дружба. Поэтому сколько видов справедливости, столько и видов дружбы. В самом деле, справедливость [проявляет себя в отношениях] чужестранца к гражданину, раба к хозяину, гражданина к гражданину, сына к отцу, жены к мужу, и сколько вообще существует видов общения, при стольких имеет место и дружба. Всего прочнее бывает, по-видимому, дружба чужестранцев: у них нет общей цели, ради которой они соперничают, как это бывает между согражданами. Соперничая из-за первенства, сограждане не остаются друзьями.

Теперь, подводя итог, мы можем сказать, бывает или нет у человека дружба с самим собой. Как уже вкратце говорилось выше, мы видим, что дружба узнается по отдельным видам блага, на которые она направлена, иметь же все эти блага мы больше всего желали бы сами себе: себе хотим и добра, и жизни, и благополучия, себе больше всего сочувствуем, с собой больше всего хотим жить. Поэтому если дружба познается по отдельным видам доставляемого блага, но все эти блага мы желали бы иметь себе, то ясно, что существует дружба по отношению к самим себе, подобно тому как, согласно нашему утверждению, существует несправедливость по отношению к самому себе. В силу того что обидчик и обиженный — разные лица, человек же один, казалось бы, не бывает несправедливости по отношению к самому себе. Между тем она бывает, как мы в этом убедились, рассматривая части, входящие в состав души: их много, и при всяком их несогласии возникает несправедливость по отношению к самому себе. Подобно этому, по-видимому, существует и дружба с самим собой. Недаром если [у нас] есть друг, то всякий раз, желая сказать о нем как о большом друге, мы говорим: «У нас с ним одна душа». Поскольку душа состоит из нескольких частей, то «одна душа» будет тогда, когда придут в согласие разум и чувства (таким путем она станет единой); и, если в душе будет единство, наступит дружба с самим собой. Такою будет дружба с самим собой у человека добродетельного: только в его душе составные части

в хорошем состоянии и не восстают друг против друга. Дурной же никогда не бывает себе другом, он всегда во вражде с самим собой. Необузданный, если учинит что-либо, ища наслаждений, потом раскаивается 1211b и чернит себя. Подобным образом дурной чувствует себя и из-за других своих пороков, не переставая враждовать против самого себя и противоречить себе.

Существует также дружба, основанная на равенстве. Например, дружба товарищей предполагает, что достаток их равен по количеству и ценности: среди товарищей никто не должен владеть имуществом бо́льшим, чем другой, ни по количеству, ни по ценности, ни по размеру, но должен иметь все равное с другими, потому что товарищи равны. Дружба, основанная на неравенстве,— это дружба отца и сына, подчиненного и начальника, лучшего и худшего, жены и мужа; и вообще она имеет место всюду, где между друзьями есть низшая и высшая ступень. Такая дружба в неравенстве предполагает пропорциональность. Так, при раздаче добра никто не уделит равное лучшему и худшему, но всегда даст больше тому, кто имеет преимущество. Этим достигается пропорциональное равенство: в каком-то отношении худший, получив меньше добра, равняется с лучшим, получившим больше.

12. Из всех вышеназванных видов дружбы больше всего любви в дружбе родных, а именно — в отношениях отца к сыну. Но почему отец любит сына сильнее, чем сын отца? Не потому ли, как правильно говорят некоторые, имея в виду, конечно, толпу, что отец — благодетель сына, тогда как сын обязан ему благодарностью за благодеяние? Эта причина, по-видимому, действует и там, где дружба основана на выгоде. Здесь дело обстоит так же, как мы это наблюдаем и в практических умениях (epistēmas). Я говорю о случаях, когда совпадают цель и действие и нет иной цели, помимо действия. У флейтиста, например, его цель совпадает с действием (ведь для него игра на флейте — это и цель и действие), а в строительном искусстве они не совпадают, поскольку тут существует особая цель помимо действия. Дружба — это действие, и у нее нет иной цели, кроме действия — любви, но только она одна. Отец всегда действует в этом смысле как бы больше сына, потому что сын — его создание.

То же самое наблюдаем мы и в других случаях: все бывают благосклонны к тому, что они сами создали. Отец неким образом благоволит к сыну как к своему созданию, движимый и воспоминанием, и надеждой. Поэтому отец больше любит сына, чем сын отца.

Надо рассмотреть те виды дружбы, которые называются и кажутся дружбой, действительно ли они дружба. Например, дружбой признают расположенность (eynoia). В общем, расположенность, по-видимому, не дружба. Ко многим мы часто расположены, увидав или услыхав о ком-то хорошее, но разве от этого мы уже и друзья? Скорее, нет. Ведь если кто благоволил к Дарию Персидскому, а такое могло быть, то это еще не была дружба с Дарием. Однако расположенность может, по-видимому, быть началом дружбы; стать дружбой она может тогда, когда человек, способный делать добро, присоединит к расположенности желание делать добро тому, к кому он расположен. Расположенность — нравственное качество и обращено к нравственному началу. Ведь не говорят, что человек расположился к вину или чему-то еще из неодушевленных благ и удовольствий. Расположение питают к тому, кто добродетелен нравом. Расположение неотделимо от дружбы и проявляет себя в том же, что и она. Поэтому его признают дружбой.

Единодушие (homonoia) очень близко дружбе, если понимать единодушие в собственном смысле слова. Допустим, что у кого-то такие же понятия, как у Эмпедокла, и он признает те же элементы, что и Эмпедокл. Единодушен ли такой человек с Эмпедоклом? Или, скорее, нет? В самом деле, единодушие имеет в виду вещи другого рода. Прежде всего оно проявляется не в умозрении, а в практических делах, да и в этих последних не тогда, когда их одинаково понимают, а тогда, когда, понимая их одинаково, отдают предпочтение одному и тому же в делах, о которых размышляют. Так, если оба мечтают о власти, один для себя и другой для себя, то единодушны ли они? Едва ли! Но если я хочу сам властвовать и он тоже хочет, чтобы я властвовал, то мы единодушны. Единодушие бывает в практических делах, когда хотят одного и того же. В практических делах единодушие в собственном смысле слова (kyriōs legomenē) касается назначения одного и того же лица в начальники.

13. Поскольку, как мы утверждаем, существует дружба с самим собой, то будет или нет любить себя человек достойный? Себялюбец — это тот, кто все делает ради самого себя в том, что приносит выгоду. Стало быть, себялюбив дурной, ведь он все делает ради самого себя; достойный же не таков. Он потому и добродетелен, что ради другого делает свое дело, следовательно, он не себялюбив. Однако все стремятся к благам и уверены, что именно им нужно больше благ. Там, где дело касается богатства и власти, это особенно очевидно: человек достойный отступится от них в пользу другого, но не потому, что ему самому не пристало иметь их в избытке, а потому, что он видит, как другой лучше его сумеет ими воспользоваться. Остальные же люди так не поступают либо по неведению (они не знают, что могут злоупотреблять такими 1212b вещами), либо из честолюбивого стремления к власти. Но ни то ни другое не окажет своего влияния на человека достойного. Он, следовательно, не себялюбив в том, по крайней мере, что касается подобных благ. Если же он и любит себя, то там, где речь идет о прекрасном. Только здесь он не уступит другому; от выгоды же и наслаждения отступится. Если выбирать приходится прекрасное (to kalon), то он любит себя; если же — пользу и удовольствие, то любит себя не он, а дурной.

14. Себя ли будет достойный человек любить больше всего или нет? В одних случаях он больше всего будет любить сам себя, в других — нет. Поскольку, как мы утверждаем, достойный человек отступится в пользу друга от благ, приносящих выгоду, он будет любить друга. Да, но он отступается от них в той мере, в какой, уступая другу, приобретает прекрасное самому себе. Следовательно, в одних случаях он любит друга больше, чем себя, в других — сам себя. Когда речь идет о выгоде, он любит друга больше, чем себя; если же о прекрасном и о благе, то себя любит сильнее, ведь эти вещи — а они-то суть самые прекрасные — он приобретает себе. Значит, он добролюбив, а не себялюбив. Если он любит сам себя, то только потому, что хорош. Дурной же человек себялюбив: в нем нет ничего, за что бы ему любить себя, нет ничего прекрасного, но и не имея этого он сам себя будет

любить за то, что это он сам. Поэтому его можно в строгом смысле слова назвать себялюбцем (philaytos).

15. В добавление [к рассмотренному] можно сказать о самодовлении (aytarkeias) и о человеке самодовлеющем. Возникнет или нет у него потребность в дружбе? Или он и тут будет довольствоваться самим собой? Ведь и поэты говорят такие слова:

Тогда на что и друг? Среди удач
Благодеяний бога нам довольно[20].

По этой причине возникает вопрос: нуждается ли в дружбе человек, имеющий все блага и довольствующийся сам собой? Или, скорее, именно в таком случае потребность в ней особенно сильна? В самом деле, кого ему благодетельствовать и с кем жить вместе? Проводить жизнь один он, конечно, не станет. Раз он нуждается в подобных вещах, а они неосуществимы без дружбы, то самодовлеющий, по-видимому, нуждается в дружбе. Прибегать к привычному для [известных] рассуждений сравнению с богом было бы и там (в самих этих рассуждениях) неправомерно, и здесь неприемлемо. Если бог самодовлеющ и ни в чем не нуждается, то отсюда не следует, что и мы ни в чем не будем нуждаться. Существует и такое рассуждение о боге: бог, говорят, владеет всеми благами и самодовлеющ, чем же он занят? Не спит же он? Он будет со-
1213a зерцать что-то, утверждает рассуждение, поскольку такое занятие самое прекрасное и наиболее свойственное ему. Что он будет созерцать? Если он станет созерцать нечто отличное от самого себя, то будет созерцать что-то лучшее себя. Но бессмысленно, чтобы существовало нечто лучшее, чем бог, следовательно, он будет созерцать сам себя, а это нелепо: ведь даже человека, который сам себя разглядывает, мы упрекаем в тупости. Бог будет вести себя бессмысленно — такой выдвигается довод,— если станет смотреть сам на себя. Опустим вопрос, что именно станет рассматривать бог[21]. Мы ведем исследование не о самодовлении бога, а о человеческом самодовлении: будет ли нуждаться в дружбе самодовлеющий человек или нет? Исследовав [понятие] «друг», можно увидеть, что такое друг, каков он и [понять, что] друг — это «второе я», когда дело касается очень близкого друга.

Как гласит поговорка, «это второй Геракл»; друг — это второе я [22].

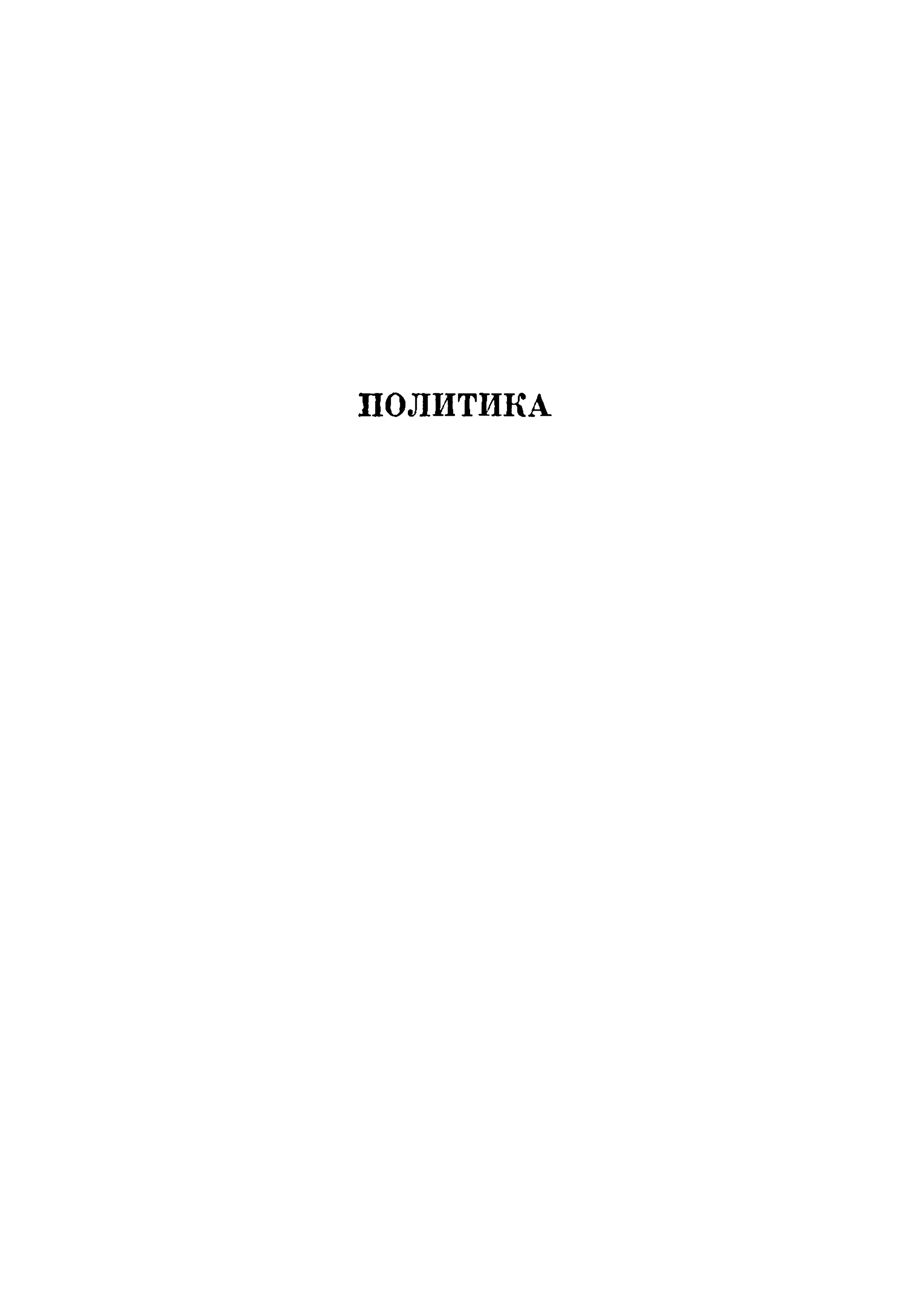
Узнать самого себя — это и самое трудное, как говорили некоторые из мудрецов, и самое радостное (ведь радостно знать себя) [23], но самих себя своими силами мы не можем видеть (что сами себя не можем [видеть], ясно из того, что, укоряя других, не замечаем, что сами совершаем сходные проступки; это происходит от снисходительности [к самим себе] или от пристрастия, и многих из нас это ослепляет, мешая судить правильно); поэтому, как при желании увидеть свое лицо мы смотримся в зеркало и видим его, так при желании познать самих себя мы можем познать себя, глядя на друга. Ведь друг, как мы говорим,— это «второе я». Итак, если радостно знать самого себя, а знать себя невозможно без помощи друга, то самодовлеющий человек должен нуждаться в дружбе, чтобы познать самого себя. И еще, если прекрасно — а оно так и есть,— чтобы тот, кому судьба послала блага, был благотворителен, то кого он станет благодетельствовать? С кем будет совместно жить? Он не станет, конечно, проводить жизнь в одиночестве. Совместная жизнь приятна и необходима. Если эти вещи прекрасны, необходимы, приятны и не могут осущест- 1213b
виться без помощи дружбы, то человек самодовлеющий должен испытывать потребность в дружбе.

16. Многих или немногих друзей надо иметь? Вообще говоря, ни многих, ни немногих. Если друзей много, то трудно каждому в отдельности уделять любовь. И в других случаях наша слабая природа также не имеет сил досягать до удаленных предметов. При помощи зрения мы не видим далеко, и если стать от предмета дальше надлежащей меры, то по бессилию природы [зрение окажется] недостаточным. То же самое относится к слуху и ко всему остальному. Но если по бессилию природы любовь окажется недостаточной, это вызовет справедливые парекания, и такой человек не может быть другом, потому что не любит, а только на словах друг, дружба же этого не терпит. И еще, если друзей будет много, то не будет конца огорчениям. Ведь когда друзья многочисленны, то естественно, что с кем-то одним всегда приключается беда и огорчение тут неизбежно. С другой стороны,

[нехорошо иметь] немногих друзей — одного или двух, число их должно соответствовать обстоятельствам и стремлению человека к любви.

17. А теперь надо рассмотреть, как следует обращаться с другом. Исследование наше коснется не всякой дружбы, а лишь той, при которой друзья больше всего обвиняют (egkaloysi) друг друга.

Обвиняют не во всех случаях одинаково. Дружба отца с сыном, например, не дает таких поводов для обвинений, как те виды дружбы, [при которых действует правило]: «как я тебе, так и ты мне, а за упущение строгое взыскание (egklēma)». Там, где друзья неравны, не бывает равенства. Любовь отца к сыну основана на неравенстве, подобна ей и любовь жены к мужу, слуги к господину и вообще низшего к высшему. При таких видах дружбы не бывает обвинений. Обвинения бывают тогда, когда друзья — люди равного достоинства. Поэтому рассматривать мы должны, как следует обращаться с другом в том случае, когда друзья равны по достоинству...[24]



ПОЛИТИКА

КНИГА ПЕРВАЯ (А)

1252a I 1. Поскольку, как мы видим, всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага (ведь всякая деятельность имеет в виду предполагаемое благо), то, очевидно, все общения стремятся (stokhadzontai) к тому или иному благу, причем больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим.

2. Неправильно говорят те, которые полагают, будто понятия «государственный муж», «царь», «домохозяин», «господин» суть понятия тождественные[1]. Ведь они считают, что эти понятия различаются в количественном, а не в качественном отношении; скажем, господин — тот, кому подвластно небольшое число людей; домохозяин — тот, кому подвластно большее число людей; а кому подвластно еще большее число — это государственный муж или царь; будто нет никакого различия между большой семьей и небольшим государством и будто отличие государственного мужа от царя состоит в том, что царь правит в силу лично ему присущей власти, а государственный муж отчасти властвует, отчасти подчиняется на основах соответствующей науки — политики. Это, однако, далеко от истины. 3. Излагаемое станет ясным при рассмотрении с помощью усвоенного нами ранее метода: как в других случаях, расчленяя сложное на его простые элементы (мельчайшие части целого) и рассматривая, из чего состоит государство, мы и относительно перечисленных понятий лучше увидим, чем они отличаются одно от другого и возможно ли каждому из них дать научное объяснение.

И здесь, как и повсюду, наилучший способ теоретического построения состоял бы в рассмотрении первичного образования предметов. 4. Так, необходимость побуждает прежде всего сочетаться попарно тех, кто не может существовать друг без друга,— женщину и мужчину в целях продолжения потомства; и сочетание это обусловливается не сознательным решением, но зависит от естественного стремления, свойственного и остальным живым существам и растениям,— оставить после себя другое подобное себе существо.

[Точно так же в целях взаимного самосохранения необходимо объединяться попарно существу], в силу своей природы властвующему, и существу, в силу своей природы подвластному. Первое благодаря своим умственным свойствам способно к предвидению, и потому оно уже по природе своей существо властвующее и господствующее; второе, так как оно способно лишь своими физическими силами исполнять полученные указания, является существом подвластным и рабствующим. Поэтому и господину и рабу полезно одно и то же. 5. Но женщина и раб по природе своей два раз- 1252b
личных существа: ведь творчество природы ни в чем не уподобляется жалкой работе кузнецов, изготовляющих «дельфийский нож» [2]; напротив, в природе каждый предмет имеет свое назначение. Так, всякий инструмент будет наилучшим образом удовлетворять своему назначению, если он предназначен для исполнения одной работы, а не многих. У варваров женщина и раб занимают одно и то же положение, и объясняется это тем, что у них отсутствует элемент, предназначенный по природе своей к властвованию. У них бывает только одна форма общения — общение раба и рабыни. Поэтому и говорит поэт: «Прилично властвовать над варварами грекам» [3]; варвар и раб по природе своей понятия тождественные. 6. Итак, из указанных двух форм общения получается первый вид общения — семья. Правильно звучит стих Гесиода: «Дом прежде всего и супруга, и бык-землепашец» (у бедняков бык служит вместо раба) [4]. Соответственно общение, естественным путем возникшее для удовлетворения повседневных надобностей, есть семья; про членов такой семьи Харонд говорит, что они едят из одного ларя, а Эпименид Критянин называет их «питающимися из одних яслей».

7. Общение, состоящее из нескольких семей и имеющее целью обслуживание не кратковременных только потребностей,— селение. Вполне естественно, что селение можно рассматривать как колонию семьи; некоторые и называют членов одного и того же селения «молочными братьями», «сыновьями», «внуками». Греческие государства потому вначале и управлялись царями (а в настоящее время то же мы видим у негреческих племен), что они образовались из элементов, признававших над собой царскую власть: ведь во всякой семье старший облечен полномочиями царя. И в колониях семей — селениях поддерживали в силу родственных отношений между их членами тот же порядок. Об этом именно и упоминает Гомер, говоря: «Правит каждый женами и детьми»[5], ведь они жили отдельными селениями, как, впрочем, и вообще жили люди в древнейшие времена. И о богах говорят, что они состоят под властью царя, потому что люди — отчасти еще и теперь, а отчасти и в древнейшие времена — управлялись царями и, так же как люди уподобляют внешний вид богов своему виду, так точно они распространили это представление и на образ жизни богов.

8. Общество, состоящее из нескольких селений, есть вполне завершенное государство, достигшее, можно сказать, в полной мере самодовлеющего состояния и возникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни. Отсюда следует, что всякое государство — продукт естественного возникновения, как и первичные общения: оно является завершением их, в завершении же сказывается природа. Ведь мы называем природой каждого объекта — возьмем, например, природу человека, коня, семьи — то его состояние, какое получается при завершении его развития. Сверх того, в осуществлении конечной цели
1253a и состоит высшее завершение, а самодовлеющее существование оказывается и завершением, и наивысшим существованием.

9. Из всего сказанного явствует, что государство принадлежит к тому, что существует по природе, и что человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства,— либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек; его и Гомер[6] поносит, говоря «без роду,

без племени, вне законов, без очага»; такой человек по своей природе только и жаждет войны; сравнить его можно с изолированной пешкой на игральной доске.

10. Что человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные, ясно из следующего: природа, согласно нашему утверждению, ничего не делает напрасно; между тем один только человек из всех живых существ одарен речью. Голос выражает печаль и радость, поэтому он свойствен и остальным живым существам (поскольку их природные свойства развиты до такой степени, чтобы ощущать радость и печаль и передавать эти ощущения друг другу). Но речь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что несправедливо. 11. Это свойство людей отличает их от остальных живых существ: только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т. п. А совокупность всего этого и создает основу семьи и государства. Первичным по природе является государство по сравнению с семьей и каждым из нас; ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части. Уничтожь живое существо в его целом, и у него не будет ни ног, ни рук, сохранится только наименование их, подобно тому как мы говорим «каменная рука»; ведь и рука, отделенная от тела, будет именно такой каменной рукой. Всякий предмет определяется совершаемым им действием и возможностью совершить это действие; раз эти свойства у предмета утрачены, нельзя уже говорить о нем как таковом: останется только его обозначение. 12. Итак, очевидно, государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому. А тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством.

Во всех людей природа вселила стремление к государственному общению, и первый, кто это общение организовал, оказал человечеству величайшее благо. Человек, нашедший свое завершение,— совершенней-

шее из живых существ, и, наоборот, человек, живущий вне закона и права,— наихудший из всех, ибо несправедливость, владеющая оружием, тяжелее всего; природа же дала человеку в руки оружие — умственную и нравственную силу, а ими вполне можно пользоваться в обратную сторону. Поэтому человек, лишенный добродетели, оказывается существом самым нечестивым и диким, низменным в своих половых и вкусовых позывах. Понятие справедливости связано с представлением о государстве, так как право, служащее мерилом справедливости, является регулирующей нормой политического общения.

1253b II 1. Уяснив, из каких элементов состоит государство, мы должны прежде всего сказать об организации семьи, ведь каждое государство слагается из отдельных семей. Семья в свою очередь состоит из элементов, совокупность которых и составляет ее организацию. В совершенной семье два элемента: рабы и свободные. Так как исследование каждого объекта дóлжно начинать прежде всего с рассмотрения мельчайших частей, его составляющих, а первоначальными и мельчайшими частями семьи являются господин и раб, муж и жена, отец и дети, то и следует рассмотреть каждый из этих трех элементов: чтó каждый из них представляет собой и каковым он должен быть.

2. [Отношения, существующие между тремя указанными парными элементами, можно охарактеризовать] так: господское, брачное (сожительство мужа и жены не имеет особого термина для своего обозначения) и третье — отцовское (и это отношение не обозначается особым термином). Пусть их будет три, именно названные нами (существует еще один элемент семьи, который, по мнению одних, и есть ее организация, а по мнению других, составляет главнейшую часть ее; я имею в виду так называемое искусство накопления; в чем оно состоит — мы разберем дальше). Остановимся прежде всего на господине и рабе и посмотрим на их взаимоотношения с точки зрения практической пользы. Можем ли мы для уяснения этого отношения стать на более правильную сравнительно с имеющимися теориями точку зрения? 3. Дело в том, что, по мнению одних, власть господина над рабом есть своего рода наука, причем и эта власть и ор-

ганизация семьи, и государство, и царская власть — одно и то же, как мы уже упомянули вначале. Наоборот, по мнению других, самая власть господина над рабом противоестественна; лишь по закону один — раб, другой — свободный, по природе же никакого различия нет. Поэтому и власть господина над рабом, как основанная на насилии, несправедлива.

4. Собственность есть часть дома, и приобретение есть часть семейной организации: без предметов первой необходимости нельзя не только хорошо жить, но и вообще жить. Во всех ремеслах с определенно поставленной целью нужны бывают соответствующие орудия, если работа должна быть доведена до конца, и из этих орудий одни являются неодушевленными, другие — одушевленными (например, для кормчего руль — неодушевленное орудие, рулевой — одушевленное), потому что в искусствах ремесленник играет роль орудия. Так точно и для домохозяина собственность оказывается своего рода орудием для существования. И приобретение собственности требует массу орудий, причем раб — некая одушевленная собственность, как и вообще в искусствах всякий ремесленник как орудие стоит впереди других инструментов. 5. Если бы каждое орудие могло выполнять свойственную ему работу само, по данному ему приказанию или даже его предвосхищая, и уподоблялось бы статуям Дедала или треножникам Гефеста, о которых поэт говорит, что они «сами собой (aytomatoys) входили в собрание богов»[7]; если бы ткацкие челноки сами ткали, а плектры[8] сами играли на кифаре, тогда и зодчие не нуждались бы в работниках, а господам не 1254a
нужны были бы рабы. Орудия как таковые имеют своим назначением продуктивную деятельность (poiētika), собственность же является орудием деятельности активной (praktikon); ведь, пользуясь ткацким челноком, мы получаем нечто иное, чем его применение; одежда же и ложе являются для нас только предметами пользования. 6. В силу специфического отличия продуктивной и активной деятельности, конечно, соответственно различны и те орудия, которые потребны для той и для другой. Но жизнь — активная деятельность (praxis), а не продуктивная (poiēsis); значит, и раб служит тому, что относится к области деятельности активной. «Собственность» нужно понимать в

том же смысле, что и «часть». Часть же есть не только часть чего-либо другого, но она вообще немыслима без этого другого. Это вполне приложимо и к собственности. Поэтому господин есть только господин раба, но не принадлежит ему; раб же не только раб господина, но и всецело принадлежит ему.

7. Из вышеизложенного ясно, что́ такое раб по своей природе и по своему назначению: кто по природе принадлежит не самому себе, а другому и при этом все-таки человек, тот по своей природе раб. Человек же принадлежит другому в том случае, если он, оставаясь человеком, становится собственностью; последняя представляет собой орудие активное и отдельно существующее.

После этого нужно рассмотреть, может ли или не может существовать по природе такой человек, т. е. раб, и лучше ли и справедливо ли быть кому-либо рабом или нет, но всякое рабство противно природе.

8. Нетрудно ответить на эти вопросы и путем теоретических рассуждений, и на основании фактических данных. Ведь властвование и подчинение не только необходимы, но и полезны, и прямо от рождения некоторые существа различаются [в том отношении, что одни из них как бы предназначены] к подчинению, другие — к властвованию. Существует много разновидностей властвующих и подчиненных, однако, чем выше стоят подчиненные, тем более совершенна сама власть над ними; так, например, власть над человеком более совершенна, чем власть над животным. Ведь, чем выше стоит мастер, тем совершеннее исполняемая им работа; но, где одна сторона властвует, а другая подчиняется, там только и может идти речь о какой-либо их работе.

9. И во всем, что, будучи составлено из нескольких частей, непрерывно связанных одна с другой или разъединенных, составляет единое целое, сказывается властвующее начало и начало подчиненное. Это общий закон природы, и, как таковому, ему подчинены одушевленные существа. Правда, и в предметах неодушевленных, например в музыкальной гармонии, можно подметить некий принцип властвования; но этот вопрос может, пожалуй, послужить предметом специального исследования. 10. Живое существо состоит прежде всего из души и тела; из них по своей природе од-

но — начало властвующее, другое — начало подчиненное. Разумеется, когда дело идет о природе предмета, последний должен рассматриваться в его природном, а не в извращенном состоянии. Поэтому надлежит обратиться к рассмотрению такого человека, физическое и психическое начала которого находятся в наилучшем состоянии; на этом примере станет ясным наше утверждение. У людей же испорченных или располо- 1254b
женных к испорченности в силу их нездорового и противного природе состояния зачастую может показаться, что тело властвует над душой.

11. Согласно нашему утверждению, во всяком живом существе прежде всего можно усмотреть власть господскую и политическую. Душа властвует над телом, как господин, а разум над нашими стремлениями — как государственный муж. Отсюда ясно, сколь естественно и полезно для тела быть в подчинении у души, а для подверженной аффектам части души — быть в подчинении у разума и рассудочного элемента души и, наоборот, какой всегда получается вред при равном или обратном соотношении. 12. То же самое положение остается в силе и в отношении человека и остальных живых существ. Так, домашние животные по своей природе стоят выше, чем дикие, и для всех домашних животных предпочтительнее находиться в подчинении у человека: так они приобщаются к своему благу (sōtērias). Так же и мужчина по отношению к женщине: первый по своей природе выше, вторая — ниже, и вот первый властвует, вторая находится в подчинении. Тот же самый принцип неминуемо должен господствовать и во всем человечестве.

13. Все те, кто в такой сильной степени отличается от других людей, в какой душа отличается от тела, а человек от животного (это бывает со всеми, чья деятельность заключается в применении физических сил, и это наилучшее, что они могут дать), те люди по своей природе — рабы; для них, как и для вышеуказанных существ, лучший удел — быть в подчинении у такой власти. Ведь раб по природе — тот, кто может принадлежать другому (потому он и принадлежит другому) и кто причастен к рассудку в такой мере, что способен понимать его приказания, но сам рассудком не обладает. Что же касается остальных живых существ, то они не способны к пониманию приказаний

рассудка, но повинуются движениям чувств. 14. Впрочем, польза, доставляемая домашними животными, мало чем отличается от пользы, доставляемой рабами: и те и другие своими физическими силами оказывают помощь в удовлетворении наших насущных потребностей.

Природа желает, чтобы и физическая организация свободных людей отличалась от физической организации рабов: у последних тело мощное, пригодное для выполнения необходимых физических трудов; свободные же люди держатся прямо и не способны к выполнению подобного рода работ, зато они пригодны для политической жизни, а эта последняя разделяется у них на деятельность в военное и мирное время. Впрочем, зачастую случается и наоборот: одни имеют только свойственные свободным тела, а другие — только души. 15. Ясно, во всяком случае, следующее: если бы люди отличались между собой только физической организацией в такой степени, в какой отличаются от них в этом отношении изображения богов, то все признали бы, что люди, уступающие в отношении физической организации, достойны быть рабами. Если это положение справедливо относительно физической природы людей, то еще более справедливо установить такое разграничение относительно их психической при-
1255a роды, разве что красоту души не так легко увидеть, как красоту тела. Очевидно, во всяком случае, что одни люди по природе свободны, другие — рабы, и этим последним быть рабами и полезно и справедливо.

16. Нетрудно усмотреть, что правы в некотором отношении и те, кто утверждает противное. В самом деле, выражения «рабство» и «раб» употребляются в двояком смысле: бывает раб и рабство и по закону; закон является своего рода соглашением, в силу которого захваченное на войне называют собственностью овладевших им. Это право многие причисляют к противозакониям из тех, что иногда вносят ораторы: было бы ужасно, если бы обладающий большой физической силой человек только потому, что он способен к насилию, смотрел на захваченного путем насилия как на раба и подвластного себе. И одни держатся такого мнения, другие — иного, и притом даже среди мудрецов.

17. Причиной этого разногласия в мнениях, причем каждая сторона приводит в пользу защищаемого ею положения свои доводы, служит то, что и добродетель вполне может, раз ей даны на то средства, прибегать до известной степени к насилию; что всякого рода превосходство всегда заключает в себе преизбыток какого-либо блага, так что и насилию, кажется, присущ до известной степени элемент добродетели; следовательно, спорить можно только о справедливости. По мнению одних, со справедливостью связано благоволение к людям; по мнению других, справедливость заключается уже в том, чтобы властвовал человек более сильный. 18. При изолированном противопоставлении этих положений оказывается, что ни одно из них не обладает ни силой, ни убедительностью, будто лучшее в смысле добродетели не должно властвовать и господствовать. Некоторые, опираясь, как они думают, на некий принцип справедливости (ведь закон есть нечто справедливое), полагают, что рабство в результате войны справедливо, но в то же время и отрицают это. В самом деле, ведь самый принцип войны можно считать несправедливым, и никоим образом нельзя было бы утверждать, что человек, не заслуживающий быть рабом, все-таки должен стать таковым. Иначе окажется, что люди заведомо самого благородного происхождения могут стать рабами и потомками рабов только потому, что они, попав в плен, были проданы в рабство. Поэтому защитники последнего из указанных мнений не хотят называть их рабами, но называют так только варваров. Однако, когда они это говорят, они ищут не что-нибудь другое, а лишь рабство по природе, о чем мы и сказали с самого начала; неизбежно приходится согласиться, что одни люди повсюду рабы, другие нигде таковыми не бывают.

19. Таким же точно образом они судят и о благородстве происхождения. Себя они считают благородными не только у себя, но и повсюду, варваров же — только на их родине, как будто в одном случае имеется благородство и свобода безусловные, в другом — небезусловные. В таком духе говорит и Елена у Феодекта: «Меня, с обеих сторон происходящую от божественных предков, кто решился бы назвать рабыней?» [10] Говоря это, они различают человека рабского и свободного положения, людей благородного и

неблагородного происхождения единственно по признаку добродетели и порочности; при этом предполагается, что как от человека рождается человек, а от животного — животное, так и от хороших родителей — хороший; природа же зачастую стремится к этому, но достигнуть этого не может.

1255b

20. Из сказанного, таким образом, ясно, что колебание [во взглядах на природу рабства] имеет некоторое основание: с одной стороны, одни не являются по природе рабами, а другие — свободными, а с другой стороны, у некоторых это различие существует и для них полезно и справедливо одному быть в рабстве, другому — господствовать, и следует, чтобы один подчинялся, а другой властвовал и осуществлял вложенную в него природой власть, так чтобы быть господином. Но дурное применение власти не приносит пользы ни тому ни другому: ведь что полезно для части, то полезно и для целого, что полезно для тела, то полезно и для души, раб же является некоей частью господина, как бы одушевленной, хотя и отделенной, частью его тела.

21. Поэтому полезно рабу и господину взаимное дружеское отношение, раз их взаимоотношения покоятся на естественных началах; а у тех, у кого это не так, но отношения основываются на законе и насилии, происходит обратное.

Из предыдущего ясно и то, что власть господина и власть государственного мужа, равно как и все виды власти, не тождественны, как это утверждают некоторые. Одна — власть над свободными по природе, другая — власть над рабами. Власть господина в семье — монархия (ибо всякая семья управляется своим господином монархически), власть же государственного мужа — это власть над свободными и равными. 22. Господином называют не за знания, а за природные свойства; точно так же обстоит дело с рабом и свободным. Правда, можно вообразить и науку о власти господина, как и науку о рабстве, последнюю — вроде той, какая существовала в Сиракузах, где некто обучал людей рабству: за известное вознаграждение он преподавал молодым рабам знания, относящиеся к области обычного рода домашних услуг. Такое обучение могло бы простираться и на дальнейшие области, например можно было бы обучать кулинарному искусству и остальным подобного же рода статьям домашнего услу-

жения. Работы ведь бывают разные — одни более высокого, другие более насущного характера, как говорит и пословица «Раб рабу, господин господину — рознь».

23. Все подобного рода науки — рабские, господская же наука — как пользоваться рабом, и быть господином вовсе не значит уметь приобретать рабов, но уметь пользоваться ими. В этой науке нет ничего ни великого, ни возвышенного: ведь то, что раб должен уметь исполнять, то господин должен уметь приказывать. Поэтому у тех, кто имеет возможность избежать таких хлопот, управляющий берет на себя эту обязанность, сами же они занимаются политикой или философией. Что же касается науки о приобретении рабов (в той мере, в какой оно справедливо), то она отличается от обеих вышеуказанных, являясь чем-то вроде науки о войне или науки об охоте. Вот наши соображения о рабе и господине.

III 1. Теперь мы займемся рассмотрением того, что 1256a
такое собственность вообще и в чем заключается искусство наживать состояние, руководясь принятым нами методом исследования, так как и раб есть некая часть собственности. Прежде всего может возникнуть вопрос: тождественно ли искусство наживать состояние с наукой о домохозяйстве, или это искусство есть часть данной науки, или оно стоит в служебном к ней отношении, и если так, то не находится ли искусство наживать состояние в таком же отношении к науке о домохозяйстве, в каком стоит умение сделать ткацкий челнок к ткацкому искусству или умение сделать сплав бронзы к искусству ваяния? Дело в том, что оба последних умения находятся не в одинаковом служебном отношении к связанным с ними искусствам, так как первое доставляет орудие, второе — материал (под материалом я разумею субстрат, посредством которого какая-либо работа может быть доведена до конца, например для ткача — шерсть, для ваятеля — бронза).

2. Ясно, что искусство наживать состояние не тождественно науке о домохозяйстве: в одном случае речь идет о приобретении средств, в другом — о пользовании ими; к чему, в самом деле, будет относиться умение пользоваться всем, что имеется в доме, как не к науке о домохозяйстве? Но вопрос о том, представляет ли искусство наживать состояние часть науки

о домохозяйстве, или оно является особой, отличной от нее отраслью знания, вызывает затруднения, если считать, что тот человек, который владеет указанными искусствами, может исследовать, в чем заключается источник имущественного благосостояния и вообще собственности. Понятия «собственность» и «богатство» заключают в себе много разновидностей. Во-первых, земледелие — часть ли это науки о домохозяйстве или особая, отдельная от нее отрасль знания? Тот же вопрос можно задать и вообще относительно заботы о средствах пропитания и приобретении их.

3. Так как существует много родов пищи, то многоразличен и образ жизни и животных и людей; без пищи жить нельзя, почему разнообразные виды питания повлекли за собой и разнообразный образ жизни животных. Одни из животных живут стадно, другие разбросанно, смотря по тому, какой образ жизни оказывается более пригодным для добывания пищи, так как одни из животных плотоядные, другие травоядные, третьи всеядные. Природа определила образ жизни животных с таким расчетом, чтобы каждому из них можно было с большей легкостью добывать себе подходящую пищу; не одна и та же пища по природе приятна каждому животному, но одному подходит одна, другому — другая; поэтому образ жизни плотоядных животных отличается от образа жизни травоядных. 4. То же самое и среди людей. Образ их жизни бывает весьма различным. Наиболее ленивые из них ведут образ жизни кочевников, которые питаются, не прилагая ни труда, ни заботы, мясом домашних животных, так как кочевникам приходится в поисках пастбищ для своих стад постоянно переменять место своего кочевья, то они поневоле и сами следуют за своими стадами; они как бы возделывают живую пашню. Другие люди живут охотой, разные — различными видами охоты; например, для одних охотой является грабеж, для других, обитающих у озер, болот, рек или морей, обильных рыбой, охотой служит рыбная ловля, третьи охотятся на птицу или диких зверей. Все же огромное большинство людей живет благодаря земледелию и культурным растениям. 5. Таков примерно образ жизни у тех, кто непосредственно трудится над тем, что дает природа, не прибегая для добывания
1256b средств к жизни к обмену и торговле, — кочевой быт,

земледельческий, разбой, рыболовство, охота. Некоторые живут приятно, соединяя те или иные из этих видов и заимствуя у одного из них то, чего не хватает другому, чтобы быть самодовлеющим, например одни соединяют кочевнический и разбойничий образ жизни, другие — земледельческий и охотничий, равным образом и остальные. Люди ведут такой образ жизни, какой их заставляет вести нужда.

6. По-видимому, сама природа дарует всем по достижении полного развития такую же собственность, какую она дает им сразу при их возникновении. Некоторые животные уже в то время, как они рождают детенышей, доставляют им такое количество пищи, какое бывает достаточным до той поры, пока детеныши не будут в состоянии добывать ее себе сами; таковы, например, те животные, которые выводят червей или кладут яйца. А все производящие живых детенышей животные до известного времени имеют пищу для рожденных в самих себе, именно вещество, называемое молоком.

7. Равным образом ясно, и из наблюдений тоже надо заключить, что и растения существуют ради живых существ, а животные — ради человека; домашние животные служат человеку как для потребностей домашнего обихода, так и для пищи, а из диких животных если не все, то бо́льшая часть — для пищи и для других надобностей, чтобы получать от них одежду и другие необходимые предметы. Если верно то, что природа ничего не создает в незаконченном виде и напрасно, то следует признать, что она создает все вышеупомянутое ради людей.

8. Поэтому и военное искусство можно рассматривать до известной степени как естественное средство для приобретения собственности, ведь искусство охоты есть часть военного искусства: охотиться до́лжно как на диких животных, так и на тех людей, которые, будучи от природы предназначенными к подчинению, не желают подчиняться; такая война по природе своей справедлива.

Итак, один из видов искусства приобретения является по природе своей частью науки о домохозяйстве, и мы должны допустить, что либо он существует сам по себе, либо существование его обеспечивается теми, кто занят накоплением средств, необходимых для жизни

и полезных для государственной и семейной общины. 9. Истинное богатство, по-видимому, и состоит в совокупности этих средств. Ведь мера обладания собственностью, которая является достаточной для хорошей жизни, не беспредельна; как говорит Солон в одном из своих стихотворений, «людям не указан никакой предел богатства»[11]. Предел этот существует, как он существует и в остальных искусствах: всякое орудие во всяком искусстве не является беспредельным в отношении своего количества и величины; богатство же представляет собой совокупность орудий экономических и политических. Итак, из сказанного ясно, в каком отношении и по какой причине искусство приобретения относится по своей природе к сфере деятельности домохозяина и государственного мужа.

10. Существует другой род искусства приобретения, который обыкновенно называют, и с полным правом, искусством наживать состояние; с этим искусством и
1257a связано представление, будто богатство и нажива не имеют никакого предела. Многие полагают, что это искусство вследствие его близкого соседства с искусством приобретения тождественно с последним; на самом деле оно не тождественно с названным, но не является и далеким от него: одно из них существует по природе, другое — не по природе, но больше за счет известной опытности и технического приспособления.

11. При рассмотрении этого искусства будем исходить из следующего положения. Пользование каждым объектом владения бывает двоякое; в обоих случаях пользуются объектом как таковым, но не одинаковым образом; в одном случае объектом пользуются по его назначению, в другом — не по назначению; например, обувью пользуются и для того, чтобы надевать ее на ноги, и для того, чтобы менять ее на что-либо другое. И в том и в другом случае обувь является объектом пользования: ведь и тот, кто обменивает обувь имеющему в ней надобность на деньги или на пищевые продукты, пользуется обувью как обувью, но не по назначению, так как оно не заключается в том, чтобы служить предметом обмена. Так же обстоит дело и с остальными объектами владения — все они могут быть предметом обмена. Первоначальное развитие меновой торговли было обусловлено естественными при-

чинами, так как люди обладают необходимыми для жизни предметами одними в большем, другими — в меньшем количестве. 12. Отсюда также ясно, что мелкая торговля не имеет по природе никакого отношения к искусству наживать состояние, потому что вначале обмен ограничивался исключительно предметами первой необходимости. В первой общине, т. е. в семье, не было явно никакой надобности в обмене; он сделался необходимым, когда общение стало обнимать уже большее количество членов. В самом деле, в первоначальной семье все было общим; разделившись, стали нуждаться во многом из того, что принадлежало другим, и неизбежно приходилось прибегать к взаимному обмену. Такой способ обмена еще и в настоящее время практикуется у многих варварских народов. Они обмениваются между собой только предметами необходимыми, и больше ничем; например, они обменивают вино на хлеб и наоборот и т. п. 13. Такого рода меновая торговля и не против природы, и вовсе не является разновидностью искусства наживать состояние, ведь ее назначение — восполнять то, чего недостает для согласной с природой самодовлеющей жизни. Однако из указанной меновой торговли развилось все-таки вполне логически и искусство наживать состояние. Когда стала больше требоваться чужая помощь для ввоза недостающего и вывоза излишков, неизбежно стала ощущаться потребность в монете, так как далеко не каждый предмет первой необходимости можно было легко перевозить. 14. Ввиду этого пришли к соглашению давать и получать при взаимном обмене нечто такое, что, представляя само по себе ценность, было бы вместе с тем вполне сподручно в житейском обиходе, например железо, серебро или нечто иное; сначала простым измерением и взвешиванием определяли ценность таких предметов, а в конце концов, чтобы освободиться от их измерения, стали отмечать их чеканом, служившим показателем их стоимости. 15. После того как в 1257b
силу необходимости обмена возникли деньги, появился другой вид искусства наживать состояние, именно торговля. Сначала она, быть может, велась совершенно просто, но затем, по мере развития опытности, стала совершенствоваться в смысле источников и способов, какими торговые обороты могли бы принести наибольшую прибыль. Вот почему и создалось представление,

будто предметом искусства наживать состояние служат главным образом деньги и будто главной его задачей является исследование того источника, из которого возможно почерпнуть наибольшее их количество, ведь оно рассматривается как искусство, создающее богатство и деньги. 16. И под богатством зачастую понимают именно преизобилие денег, вследствие того, что будто бы искусство наживать состояние и торговля направлены к этой цели. Иногда, впрочем, деньги кажутся людям пустым звуком и вещью вполне условной, по существу ничем, так как стоит лишь тем, кто пользуется деньгами, переменить отношение к ним, и деньги потеряют всякое достоинство, не будут иметь никакой ценности в житейском обиходе, а человек, обладающий даже бо́льшими деньгами, часто не в состоянии будет достать себе необходимую пищу; такого рода богатство может оказаться прямо-таки не имеющим никакого смысла, и человек, обладающий им в преизобилии, может умереть голодной смертью, подобно тому легендарному Мидасу, у которого вследствие ненасытности его желаний все предлагавшиеся ему яства превращались в золото.

17. Ввиду всего вышеизложенного на правильном пути исследования стоят те, кто определяет богатство и искусство наживать состояние как нечто отличное одно от другого. В самом деле, искусство наживать состояние и сообразное с природой богатство суть вещи различные; искусство наживать состояние относится к области домохозяйства, а торговая деятельность создает имущество не всякими способами, а лишь путем обмена имущества. Торговля, по-видимому, имеет дело главным образом с денежными знаками, служащими необходимым элементом и целью всякого обмена. И богатство, являющееся в результате применения этого искусства наживать состояние, действительно не имеет каких-либо пределов. Подобно тому как медицина имеет беспредельную цель — абсолютное здоровье человека, точно так же и каждое из искусств беспредельно в достижении своих целей, и к этому они больше всего стремятся; но те средства, которые ведут искусство к достижению его цели, ограничены, так как сама цель служит в данном случае для всякого искусства пределом. Подобно этому, и в искусстве наживать состояние никогда не бывает предела в достижении

цели, а целью здесь оказывается богатство и обладание деньгами. 18. Напротив, в области, относящейся к домохозяйству, а не к искусству наживать состояние, предел имеется, так как целью домохозяйства служит не накопление денег. Вместе с тем ясно, что всякого рода богатство должно бы иметь свой предел, но в действительности, мы видим, происходит противоположное: все занимающиеся денежными оборотами стремятся увеличить количество денег до бесконечности. Причиной этого является тесное соприкосновение обеих областей: и та и другая скрещиваются между собой в применении тождественных средств для достижения своих целей. И в той и в другой области предметом пользования оказывается одна и та же собственность, но не одинаково: в одном случае цель — нечто иное, в другом — приумножение того же самого. И потому некоторые считают это конечной целью в области домохозяйства и настаивают на том, что нужно или сохранять имеющиеся денежные средства, или даже стремиться приумножить их до беспредельности.

19. В основе этого направления лежит стремление к жизни вообще, но не к благой жизни; и так как эта 1258a
жажда беспредельна, то и стремление к тем средствам, которые служат к утолению этой жажды, также безгранично. И даже те люди, которые стремятся к благой жизни, ищут того, что доставляет им физические наслаждения, и так как, по их представлению, средства для осуществления этого дает собственность, то вся деятельность таких людей направляется на наживу. Таким вот путем и получил свое развитие второй вид искусства наживать состояние. А так как физические наслаждения имеются в преизобилии, то такие люди ищут и средств, которые доставляли бы им этот преизбыток наслаждений; если люди не в состоянии достигнуть своей цели при помощи искусства наживать состояние, то они стремятся к ней иными путями и для этого пускают в ход все свои способности вопреки даже голосу природы. 20. Так, например, мужество заключается в отваге, а не в наживании денег; точно так же военное и врачебное искусства имеют в виду не наживу, но первое — одержание победы, второе — доставление здоровья. Однако эти люди обращают все свои способности на наживу денег, будто это является целью, а для достижения цели приходится идти на все.

Вот что я считаю нужным сказать о том искусстве наживать состояние, которое не является необходимым; я описал сущность его и указал на те причины, в силу которых мы прибегаем к нему. Что касается того искусства наживать состояние, которое является необходимым, то я указал на отличие его от искусства не необходимого: необходимое искусство относится к области домохозяйства, оно сообразно с природой, направлено на добывание средств к жизни и не беспредельно, как искусство не необходимое, а имеет свои границы.

21. Теперь ясен и ответ на поставленный вначале вопрос: относится ли к области деятельности домохозяина и государственного мужа искусство наживать состояние или, скорее, не относится? Правда, нужно предполагать это искусство как бы уже имеющимся в наличии: так ведь и политика не создает людей, но берет их такими, какими их создала природа; точно так же и природа — земля, море и т. п. — должна доставлять человеку необходимое пропитание; и на обязанности домохозяина лежит всему тому, что получается из этих источников, дать соответствующее назначение. Так, предметом ткацкого искусства является не изготовление шерсти, но использование ее, умение распознать[12], какая шерсть доброкачественна и пригодна, какая недоброкачественна и непригодна.

22. Можно поставить еще и такой вопрос: почему искусство наживать состояние относится к области домохозяйства, а медицина не относится? Ведь здоровье является столь же необходимым для членов семьи, как и питание и тому подобные жизненные потребности. В одном отношении и домохозяин и правитель должны заботиться и о здоровье им подвластных, в другом отношении это дело является предметом заботы не их, а врача; точно так же и относительно денег: с одной стороны, забота о денежных средствах составляет предмет ведения домохозяина, с другой — нет, но входит в круг подсобной деятельности; преимущественно же, как это отмечено и ранее, она должна быть в наличии по природе. Ведь природа заботится о доставлении питания созданному ею существу; всякое такое существо получает свое питание как бы в наследство от того существа, которое произвело его на свет. Вот почему для всех сообразное с природой искусство на-

живать состоит в извлечении пользы от плодов и животных.

23. Это искусство, как мы сказали, бывает двояким: с одной стороны, оно относится к области торговли, с другой — к области домохозяйства, причем последнее обусловлено необходимостью и заслуживает похвалы, обменная же деятельность по справедливости 1258b вызывает порицание, как деятельность, обусловленная не естественными причинами, но [возникшая в силу необходимости взаимного] обмена [между людьми]. Поэтому с полным основанием вызывает ненависть ростовщичество, так как оно делает сами денежные знаки предметом собственности, которые, таким образом, утрачивают то свое назначение, ради которого они были созданы: ведь они возникли ради меновой торговли, взимание же процентов ведет именно к росту денег. Отсюда это и получило свое название[13]; как дети походят на своих родителей, так и проценты являются денежными знаками, происшедшими от денежных же знаков. Этот род наживы оказывается по преимуществу противным природе.

IV 1. Разобрав в достаточной мере теорию искусства наживать состояние, мы должны перейти к практической стороне вопроса. Во всех подобного рода предметах в теориях открывается широкий простор, тогда как практика в каждом случае связана с определенными условиями. К практической стороне искусства наживать состояние относится усвоение опыта в деле приобретения предметов владения: какие из них наиболее полезны, где и каким образом можно достать их; например, при приобретении коней, коров, овец, равно как и прочих домашних животных, нужно быть опытным в знании того, какие из этих животных представляют наибольшую пользу, какие из них в каких местностях имеются, так как одни из домашних животных родятся в изобилии в одних местах, другие — в других; затем, нужно быть осведомленным относительно земледелия, притом и просто в собственном смысле, и в плодоводстве, также и в пчеловодстве и относительно других плавающих или летающих животных, от которых можно получить выгоду.

2. Вот самые существенные исходные части искусства наживать состояние в собственном смысле. Самым

же значительным видом деятельности, имеющей своим предметом обмен, является торговля. Она также состоит из трех частей: морская торговля, транзитная торговля и розничная торговля. Они различаются тем, что одни сопряжены с наименьшим риском, другие приносят наибольший барыш. Вторым видом деятельности, имеющей своим предметом обмен, служит отдача денег в рост; третьим — предоставление своего труда за плату; это последнее находит приложение отчасти в ремеслах, отчасти же у людей, неспособных к ремеслу и зарабатывающих себе средства исключительно физическим трудом. Наконец, третий вид искусства наживать состояние занимает среднее место между этим видом и первым, так как он относится частью к деятельности, цель которой — наживать состояние в соответствии с природой, частью — [к деятельности, цель которой — наживать состояние] путем обмена; этот третий вид заключает в себе все то, что имеет отношение к земле как таковой и к тому, что произрастает из земли и что, не давая плодов в собственном смысле, тем не менее приносит пользу, как, например, рубка леса и все виды горного дела; последнее заключает в себе в свою очередь много разновидностей, поскольку горные породы, добываемые из земли, весьма разнообразны.

3. Сказанного в общих чертах о каждом из видов, относящихся к искусству наживать состояние, достаточно. Конечно, было бы полезно с практической точки зрения тщательно разобрать здесь и детали, но задерживаться на них было бы некстати. Из перечисленных родов деятельности самым искусным является тот, при котором наименьшее значение имеет случайность; самым низменным — тот, при котором получают повреждения тела; самым рабским — тот, где требуется исключительное применение физических сил; наименее же благородным — где меньше всего требуется добродетели.

4. Об указанном предмете имеется своя литература,
1259a например сочинения Харета Паросского и Аполлодора Лемносского[14] о земледелии, как простом, так и о плодоводстве, равно как и сочинения других писателей о подобного же рода предметах. Интересующийся ими может получить достаточные сведения из указанных сочинений. Сверх того, полезно собирать и те хо-

дячие рассказы, в которых говорится, каким образом некоторым людям удалось нажить состояние. Все это послужит на пользу тем, кто относится с вниманием к искусству наживать состояние. К такого рода рассказам принадлежит и рассказ о Фалесе Милетском. 5. Это рассказ о некоем предвидении, использованном для того, чтобы нажить состояние, и его приписывают Фалесу, имея в виду его мудрость, но ее можно рассматривать и с общей точки зрения. Когда его попрекали бедностью, утверждая, будто занятия философией никакой выгоды не приносят, то, рассказывают, он, предвидя на основании астрономических данных богатый урожай оливок, еще до истечения зимы роздал в задаток имевшуюся у него небольшую сумму денег всем владельцам маслобоен в Милете и на Хиосе, законтрактовав их дешево, так как никто с ним не конкурировал. Когда наступило время сбора оливок и сразу многим одновременно потребовались маслобойни, он, отдавая маслобойни на откуп на желательных ему условиях и собрав много денег, доказал, что философам при желании легко разбогатеть, но не это является предметом их стремлений. 6. Так, говорят, Фалес дал доказательство своей мудрости. Но и вообще, как мы сказали, выгодно в смысле наживания состояния, если кто сумеет захватить какую-либо монополию. Поэтому и некоторые государства, находясь в стесненном финансовом положении, прибегают к получению такого дохода — они заводят монополию на те или иные товары. 7. Так, в Сицилии некто скупил на отданные ему в рост деньги все железо из железоделательных мастерских, а затем, когда прибыли торговцы из гаваней, стал продавать железо как монополист, с небольшой надбавкой на его обычную цену. И все-таки он на пятьдесят талантов заработал сто. 8. Узнав об этом, Дионисий[15] издал приказ, в силу которого этому человеку разрешалось увезти деньги с собой, сам же он, однако, должен был оставить Сиракузы, так как он нашел источник доходов, который наносил ущерб интересам Дионисия. Находчивость[16] Фалеса и сицилийца была одинакова: оба они сумели в одинаковой мере обеспечить себе монополию. Такого рода сведения полезно иметь и политическим деятелям: многие государства, как и семьи, но еще в большей степени нуждаются в денежных средствах и в такого рода

доходах. Встречаются и такие государственные мужи, вся деятельность которых направлена к этой цели [17].

V 1. Наука о домохозяйстве предполагает три элемента власти: во-первых, власть господина по отношению к рабам (об этом мы говорили выше); во-вторых, отношение отца к детям; в-третьих, отношение мужа к жене. Действительно, властвуют и над женой и над детьми как существами свободными, но осуществляет-
1259b ся эта власть не одинаковым образом. 2. Власть мужа над женой можно сравнить с властью политического деятеля, власть отца над детьми — с властью царя. Ведь мужчина по своей природе, исключая лишь те или иные ненормальные отклонения, более призван к руководительству, чем женщина, а человек старший и зрелый может лучше руководить, чем человек молодой и незрелый.

При замещении большей части государственных должностей между людьми властвующими и подчиненными соблюдается очередность: и те и другие совершенно естественно стремятся к равенству и к уничтожению всяких различий. Тем не менее, когда одни властвуют, а другие находятся в подчинении, все-таки является стремление провести различие между теми и другими в их внешнем виде, в их речах и в знаках почета. Это имел в виду, между прочим, и Амасис, когда рассказывал о своем сосуде для омовения ног [18]. Отношение мужчины к женщине всегда определяется вышеуказанным образом. Власть же отца над детьми может быть уподоблена власти царя: родитель властвует над детьми в силу своей любви к ним и вследствие того, что он старше их, а такой вид власти и есть именно царская власть. Поэтому прекрасно выразился Гомер [19], назвав Зевса «отцом людей и богов», как царя всех их. Царь по природе должен отличаться от подданных, но быть одного с ними рода. И так же относится старший к младшим и родитель к ребенку.

3. Ясно, что в домохозяйстве следует заботиться более о людях, нежели о приобретении бездушной собственности, более о добродетели первых, нежели об изобилии последней (то, что мы называем богатством),

более о людях свободных, нежели о рабах. Прежде всего относительно рабов может возникнуть вопрос: мыслима ли у раба вообще какая-либо добродетель помимо его пригодности для работы и прислуживания? Обладает ли раб другими, более высокими добродетелями, как, например, скромность, мужество, справедливость и тому подобные свойства? Или у раба нет никаких иных качеств, помимо способности служить своими физическими силами? Ответить «да» и «нет» было бы затруднительно. Если да, то чем они будут отличаться от свободных людей? Если нет, то это было бы странно, так как ведь и рабы — люди и одарены рассудком. 4. Приблизительно то же самое затруднение возникает и при исследовании вопроса о женщине и ребенке: есть ли у них добродетели, должна ли женщина быть скромной, мужественной и справедливой и ребенок бывает ли своевольным и скромным или нет? Сто́ит рассмотреть этот вопрос и с общей точки зрения в приложении к существу, предназначенному природой быть в подчинении, и к существу, по природе призванному к властвованию, тождественна ли у них добродетель или различна? И если обоим этим существам должно быть свойственно совершенство, то почему одно из них предназначено раз навсегда властвовать, а другое — быть в подчинении? И это отличие не может основываться на большей или меньшей степени совершенства, присущего тому и другому существу, так как сами понятия «быть в подчинении» и «властвовать» отличаются одно от другого в качественном (eidei), а не в количественном отношении. 5. Признавать [совершенство] за одними и отрицать его в других — разве это не было бы удивительно? Ведь если начальствующий не будет воздержным и справедливым, как он может прекрасно властвовать? Точно так же, если подчиненный не будет обладать этими добродетелями, как он может хорошо подчиняться? Человек необузданный и низкопробный ни в чем не исполнит своего долга. Таким образом, ясно, что оба должны быть причастны к добродетели, но что эта добродетель должна отличаться так же, как отличаются между собой властвующие и подчиненные по природе.

Это отличие неминуемо приводит нас к исследованию свойств души. В ней одно начало является по при-

роде властвующим, другое — подчиненным; им, как мы утверждаем, соответствуют свои добродетели, как бы добродетели разумного начала и неразумного. 6. Ясно, что то же самое отношение должно существовать и в других областях и что по природе существует много видов властвующего и подчиненного. Ведь свободный человек проявляет свою власть над рабом иначе, чем это делает мужчина по отношению к женщине и взрослый муж по отношению к ребенку. Во всех этих существах имеются разные части души, только имеются они по-разному. Так, рабу вообще не свойственна способность решать, женщине она свойственна, но лишена действенности, ребенку также свойственна, но находится в неразвитом состоянии. 7. Таким же образом неизбежно обстоит дело и с нравственными добродетелями: наличие их необходимо предполагать во всех существах, но не одинаковым образом, а в соответствии с назначением каждого. Поэтому начальствующий должен обладать нравственной добродетелью во всей полноте (в самом деле, произведение просто принадлежит создателю, тогда как замысел — это и есть создатель), а каждый из остальных должен обладать ею настолько, насколько это соответствует его доле участия в решении общих задач. 8. Так что, очевидно, существует особая добродетель у всех названных выше, и не одна и та же скромность женщины и мужчины, не одно и то же мужество и справедливость, как полагал Сократ, но одно мужество свойственно начальнику, другое — слуге; так же и с остальными добродетелями. Это ясно и из более подробного рассмотрения вопроса. Заблуждаются те, кто утверждает, придерживаясь общей точки зрения, будто хорошее душевное расположение или правильный образ действий и т. п. суть уже добродетели сами по себе. Гораздо правильнее поступают те, кто, подобно Горгию, перечисляет добродетели определенных групп людей. И например, слова поэта о женщине: «Убором женщине молчание служит» [20] — в одинаковой степени должны быть приложимы ко всем женщинам вообще, но к мужчине они уже не подходят. 9. Затем, принимая во внимание неразвитость ребенка, явно нельзя говорить о его самодовлеющей добродетели, но лишь поскольку она имеет отношение к дальнейшему развитию ребенка и к тому человеку, который ребенком руководит. В том же самом смысле

можно говорить и о добродетели раба в отношении к его господину.

Мы установили, что раб полезен для повседневных потребностей. Отсюда ясно, что он должен обладать и добродетелью в слабой степени, именно в такой, чтобы его своеволие и вялость не наносили ущерба исполняемым работам. 10. Может, пожалуй, возникнуть вопрос: применимо ли наше положение и к ремесленникам, должны ли и они обладать добродетелью, так как их своеволие зачастую наносит ущерб их работе? Или в данном случае мы имеем дело с совершенно отличным явлением? Раб ведь живет в постоянном общении со своим господином; ремесленник стоит гораздо дальше, а потому не должен ли ремесленник превосходить своей добродетелью раба настолько, насколько ремесленный труд стоит выше труда рабского? Ремесленник, занимающийся низким ремеслом, находится в состоянии некоего ограниченного рабства; раб является таковым уже по природе, но ни сапожник, ни какой-либо другой ремесленник не бывают таковыми по природе. 11. Ясно, что господин должен давать рабу импульс необходимой для него добродетели, но что в обязанность господина вовсе не входит обучать раба этой добродетели. Неправильно говорят те, кто утверждает, что с рабом нечего и разговаривать, что ему нужно только давать приказания; нет, для рабов больше, чем для детей, нужно назидание.

Однако мы достаточно очертили эти вопросы; об отношениях же мужа к жене, отца к детям, о добродетелях, свойственных каждому из них, каким путем должно в одних случаях стремиться к благу, в других — избегать зла — все это необходимо изложить при рассмотрении государственных устройств.

12. Так как всякая семья составляет часть государства, а все указанные выше люди являются частями семьи и так как добродетели отдельных частей должны соответствовать добродетелям целого, то необходимо и воспитание детей и женщин поставить в соответствующее отношение к государственному строю; и если это не безразлично для государства, стремящегося к достойному устроению, то надо иметь также достойных детей и достойных женщин. И с этим необходимо считаться, потому что женщины составляют половину всего свободного населения, а из детей потом выра-

стают участники политической жизни. Основоположения относительно этого предмета нами определены, о прочем речь будет идти в своем месте. Ввиду этого мы наши теперешние рассуждения, считая их законченными, оставляем и обращаемся к новому началу. Прежде всего разберем мнения тех писателей, которые представили свои проекты наилучшего государственного устройства.

КНИГА ВТОРАЯ (B)

I 1. Так как мы ставим своей задачей исследование человеческого общения в наиболее совершенной его форме, дающей людям полную возможность жить согласно их стремлениям, то надлежит рассмотреть и те из существующих государственных устройств, которыми, с одной стороны, пользуются некоторые государства, признаваемые благоустроенными, и которые, с другой стороны, проектировались некоторыми писателями и кажутся хорошими. Таким образом мы будем в состоянии открыть, что́ можно усмотреть в них правильного и полезного, а вместе с тем доказать, что наше намерение отыскать такой государственный строй, который отличался бы от существующих, объясняется не желанием мудрствовать во что бы то ни стало, но тем, что эти существующие ныне устройства не удовлетворяют своему назначению.

2. Начать следует прежде всего с установления того принципа, который служит точкой отправления при настоящем рассуждении, а именно: неизбежно, чтобы все граждане принимали участие либо во всем касающемся жизни государства, либо ни в чем, либо в одних делах принимали участие, в других — нет. Чтобы граждане не принимали участия ни в чем, это, очевидно, невозможно, так как государство представляет собой некое общение, а следовательно, прежде всего является необходимость занимать сообща определенное место; ведь место, занимаемое одним государством, 1261a
представляет собой определенное единство, а граждане являются общниками (koinōnoi) одного государства. Но в каком объеме можно допустить для граждан приобщение к государственной жизни? И что лучше для стремящегося к наилучшему устройству государства: чтобы граждане имели сообща по возможности всё или одно имели сообща, а другое — нет? Ведь

можно представить общность детей, жен, имущества, как это мы находим в «Государстве» Платона, где, по утверждению Сократа, и дети, и жены, и собственность должны быть общими. Какой порядок предпочтительнее: тот ли, который существует теперь, или же тот, который предписан в «Государстве»?

3. Что касается общности жен у всех, то эта теория встречает много различного рода затруднений, да и то основание, которое приводит Сократ в защиту такого закона, по-видимому, не вытекает из хода его рассуждений. Сверх того, положение это не может быть согласовано и с той конечной целью, осуществление которой он, поскольку это следует из его слов, считает необходимым для государства. А как точнее понять высказываемое им суждение, на этот счет не дано никаких определенных указаний. Я имею в виду мысль Сократа: лучше всего для всякого государства, чтобы оно по мере возможности представляло собой единство; эту именно предпосылку Сократ ставит в основу своего положения.

4. Ясно, что государство при постоянно усиливающемся единстве перестанет быть государством. Ведь по своей природе государство представляется неким множеством. Если же оно стремится к единству, то в таком случае из государства образуется семья, а из семьи — отдельный человек: семья, как всякий согласится, отличается бо́льшим единством, нежели государство, а один человек — нежели семья. Таким образом, если бы кто-нибудь и оказался в состоянии осуществить это, то все же этого не следовало бы делать, так как он тогда уничтожил бы государство. Далее, в состав государства не только входят отдельные многочисленные люди, но они еще и различаются между собой по своим качествам (eidei), ведь элементы, образующие государство, не могут быть одинаковы. Государство — не то же, что военный союз: в военном союзе имеет значение лишь количество членов, хотя бы все они были тождественными по качествам; такой союз ведь составляется в целях оказания помощи и напоминает собой весы, в которых перетягивает та чаша, которая нагружена больше. 5. Точно так же государство будет отличаться и от племенного союза, если допустить, что составляющие его люди, как бы многочисленны они ни были, живут не отдельно по своим

селениям, но так, как, например, живут аркадяне. То, из чего составляется единство, заключает в себе различие по качеству. Поэтому, как об этом ранее сказано в «Этике»[1], принцип взаимного воздаяния является спасительным для государств; этот принцип должен существовать в отношениях между свободными и равными, так как они не могут все властвовать одновременно, но либо по году, либо в каком-нибудь ином порядке, либо вообще периодически. Таким образом оказывается, что правят все, как если бы сапожники и плотники стали меняться своими ремеслами и одни и те же ремесленники не оставались бы постоянно сапожниками и плотниками. 6. Но так как...[2] такой порядок оказывается более совершенным и в приложении к государственному общению, и, очевидно, было бы лучше, если бы правили, насколько это возможно, одни и те же люди. Вряд ли, однако, это возможно осуществить во всех без исключения случаях: с одной стороны, все по природе своей равны, с другой — и 1261b
справедливость требует, чтобы в управлении — есть ли управление нечто хорошее или плохое — все принимали участие. При таком порядке получается некоторое подобие того, что равные уступают по очереди свое место равным, как будто они подобны друг другу и помимо равенства во власти; одни властвуют, другие подчиняются, поочередно становясь как бы другими. При таком же порядке относительно должностей разные люди занимают не одни и те же должности.

7. Из сказанного ясно, что государство не может быть по своей природе до такой степени единым, как того требуют некоторые; и то, что для государств выставляется как высшее благо, ведет к их уничтожению, хотя благо, присущее каждой вещи, служит к ее сохранению. Можно и другим способом доказать, что стремление сделать государство чрезмерно единым не является чем-то лучшим: семья — нечто более самодовлеющее, нежели отдельный человек, государство — нежели семья, а осуществляется государство в том случае, когда множество, объединенное государством в одно целое, будет самодовлеющим. И если более самодовлеющее состояние предпочтительнее, то и меньшая степень единства предпочтительнее, чем бо́льшая.

8. Но если даже согласиться с тем, что высшим благом общения оказывается его единство, доведенное

до крайних пределов, все равно о таком единстве не будет свидетельствовать положение, когда все вместе будут говорить: «Это мое» и «Это не мое», тогда как именно это Сократ считает признаком совершенного единства государства[3]. На самом деле [выражение] «все» двусмысленно. Если [понимать выражение «все» в смысле] «каждый в отдельности», тогда, пожалуй, то, осуществление чего желает видеть Сократ, будет достигнуто скорее; каждый, имея в виду одного и того же сына или одну и ту же женщину, будет говорить: «Это мой сын», «Это моя жена», и точно так же он будет рассуждать о собственности и о каждом предмете вообще. 9. Но в действительности имеющие общих жен и детей уже не будут говорить «Это мое», а каждый из них скажет: «Это наше»; точно так же и собственность все будут считать своей, общей, а не принадлежащей каждому в отдельности. Таким образом, выражение «все» явно заключает в себе некоторое ложное заключение: такие слова, как «все», «оба», «чет», «нечет», вследствие их двусмысленности и в рассуждениях ведут к спорным умозаключениям. Поэтому если все будут говорить одинаково, то в одном смысле это хотя и хорошо, но неосуществимо, а в другом смысле никоим образом не говорило бы о единомыслии.

10. Сверх того, утверждение Сократа заключает в себе и другую отрицательную сторону. К тому, что составляет предмет владения очень большого числа людей, прилагается наименьшая забота. Люди заботятся всего более о том, что принадлежит лично им; менее заботятся они о том, что является общим, или заботятся в той мере, в какой это касается каждого. Помимо всего прочего люди проявляют небрежность в расчете на заботу со стороны другого, как это бывает с домашней прислугой: большое число слуг иной раз служит хуже, чем если бы слуг было меньше.

11. У каждого гражданина будет тысяча сыновей, и они будут считаться сыновьями, и будут сыновьями
1262a не каждого в отдельности, но любой в одинаковой степени будет сыном любого, так что все одинаково будут пренебрегать отцами. Далее, при таком положении дел каждый будет говорить «мой» о благоденствующем или бедствующем гражданине безотносительно к тому, сколько таких граждан будет; например, скажут: «Этот мой» или «Этот такого-то», называя таким

образом каждого из тысячи или сколько бы ни было граждан в государстве, да к тому же еще и сомневаясь. Ведь неизвестно будет, от кого то или иное дитя родилось и осталось ли оно жить после рождения. 12. В каком же смысле лучше употреблять выражение «мое» по отношению к каждому объекту — относить ли это выражение безразлично к двум тысячам или десяти тысячам объектов, или пользоваться им скорее в том значении, в каком «мое» понимается в современных государствах? Теперь одного и того же один называет своим сыном, другой — своим братом, третий — двоюродным братом или каким-либо иным родственником или по кровному родству, или по свойству, сначала с ним самим, затем с его близкими; сверх того, один другого называет фратором или филетом. Ведь лучше быть двоюродным братом в собственном смысле, чем сыном в таком смысле. 13. Как бы то ни было, невозможно было бы избежать тех случаев, когда некоторые граждане стали бы все-таки признавать тех или иных своими братьями, детьми, отцами, матерями: физическое сходство, существующее между детьми и родителями, неизбежно послужило бы им взаимным доказательством действительного родства. Так бывает и по словам некоторых занимающихся землеописанием. В верхней Ливии у некоторых племен существует общность жен, а новорожденные распределяются между родителями на основании сходства. Даже у некоторых животных, например у лошадей и коров, самки родят детенышей, очень похожих на их производителей; для примера можно сослаться на фарсальскую кобылицу по кличке Справедливая.

14. Сверх того, тем, кто проектирует подобную общность, трудно устранить такого рода неприятности, как оскорбления действием, умышленные и неумышленные убийства, драки, перебранки; а все это является нечестивым по отношению к отцам, матерям и близким родственникам, не то что по отношению к далеким людям. Между тем все это неизбежно случается, чаще в том случае, когда не знаешь своих близких, чем когда знаешь их; в случае если знаешь, можно по крайней мере искупить содеянное установленными искупительными обрядами, а когда не знаешь, не можешь. 15. Нелепо также и то, что в задуманной общности сыновей исключается лишь плотское сожи-

тельство между любящими, самой же любви преград не ставится, равно как допускаются между отцом и сыном или между братьями такие отношения, которые являются наиболее неподобающими, хотя бы они основывались исключительно на любовном чувстве. Нелепо было бы исключать плотское общение по той только причине, что при нем наслаждение достигает наивысшей степени, и не придавать значения тому, что речь идет об отце и сыне или о братьях. Кажется, впрочем, что общность жен и детей подходила бы более земледельцам, нежели стражам: при общности детей и жен дружественные чувства будут менее развиты, а этим и должны отличаться подвластные люди, чтобы быть послушными, а не бунтовщиками. 16. Вообще задуманный закон неизбежно ведет к результату, противоположному тому, какой надлежит иметь законам, правильно установленным, и ради какого Сократ и считает нужным установить именно такое положение женщин и детей. Мы же полагаем, что дружелюбные отношения — величайшее благо для государств (ведь при наличии этих отношений менее всего возможны раздоры), да и Сократ всего более восхваляет единение государства, а это единение, как он сам, по-видимому, утверждает, является результатом дружелюбных отношений (об этом, как известно, говорит в своей речи о любви Аристофан, а именно что любящие вследствие своей сильной любви стремятся к срастанию, стремятся из двух существ стать одним).

17. Таким образом, тут оба существа или одно из них неизбежно приносят себя в жертву; в государстве же проектируемая общность повела бы к созданию дружбы разбавленной, и сын отца и отец сына мог бы называть своим. И подобно тому как небольшая доза сладкого, будучи смешана с большим количеством воды, делает самую примесь неощутимой на вкус, так точно бывает и с взаимной привязанностью, когда она существует только по названию; а при задуманном государственном строе сын об отце, отец о сыне, братья о братьях будут, конечно, заботиться менее всего. Люди ведь всего более заботятся о том и любят, во-первых, то, что им принадлежит, и, во-вторых, то, что им дорого; но ни того ни другого невозможно предположить среди людей, имеющих такое государственное устройство.

18. И в вопросе о переводе новорожденных детей из сословия земледельцев и ремесленников в сословие стражей и обратно много путаницы. Каким образом будет осуществляться этот перевод? Дающие и перемещающие лица должны будут знать, кому каких детей они дают. При этом неизбежно в еще большей степени будет проявляться то, о чем было сказано ранее, именно бесчинства, ссоры[4], убийства; ведь переданные в другое сословие не станут называть стражей своими братьями, детьми, отцами, матерями, также и находящиеся среди стражей не будут так называть остальных граждан; выйдет то, что перестанут остерегаться совершать такие проступки, недопустимые по отношению к родственникам. Итак, вот наши соображения насчет общности детей и жен.

II 1. Вслед за тем надлежит рассмотреть вопрос о собственности. Как она должна быть организована у тех, кто стремится иметь наилучшее государственное устройство,— должна ли собственность быть общей или не общей? Этот вопрос можно, пожалуй, рассматривать и не в связи с законоположениями, касающимися детей и жен. Имею в виду следующее: если даже дети и жены, как это у всех принято теперь, должны принадлежать отдельным лицам, то будет ли лучше, если собственность и пользование ею будут общими...[5] Например, чтобы земельные участки были в частном владении, пользование же плодами земли было бы общегосударственным, как это и наблюдается у некоторых варварских племен. Или, наоборот, пусть земля будет общей и обрабатывается сообща, плоды же ее пусть распределяются для частного пользования (говорят, таким образом сообща владеют землей некоторые из варваров). Или, наконец, и земельные участки, и получаемые с них плоды должны быть общими? 2. Если бы обработка земли поручалась особым людям, то все дело можно было поставить иначе и решить легче; но раз сами земледельцы трудятся для самих себя, то и решение вопросов, связанных с собственностью, представляет значительно бо́льшие затруднения. Так как равенства в работе и в получаемых от нее результатах провести нельзя — наоборот, отношения здесь неравные,— то неизбежно вызывают нарекания те, кто много пожинает или много получает, хотя

и мало трудится, у тех, кто меньше получает, а работает больше. 3. Вообще нелегко жить вместе и принимать общее участие во всем, что касается человеческих взаимоотношений, а в данном случае особенно. Обратим внимание на компании совместно путешествующих, где почти большинство участников не сходятся между собой в обыденных мелочах и из-за них ссорятся друг с другом. И из прислуги у нас более всего бывает препирательств с тем, кем мы пользуемся для повседневных услуг. Такие и подобные им затруднения представляет общность собственности.

4. Немалые преимущества имеет поэтому тот способ пользования собственностью, освященный обычаями и упорядоченный правильными законами, который принят теперь: он совмещает в себе хорошие стороны обоих способов, которые я имею в виду, именно общей собственности и собственности частной. Собственность должна быть общей только в относительном смысле, а вообще — частной. Ведь когда забота о ней будет поделена между разными людьми, среди них исчезнут взаимные нарекания; наоборот, получится бо́льшая выгода, поскольку каждый будет с усердием относиться к тому, что ему принадлежит; благодаря же добродетели в использовании собственности получится согласно пословице «У друзей все общее»[6]. 5. И в настоящее время в некоторых государствах существуют начала такого порядка, указывающие на то, что он в основе своей не является невозможным; особенно в государствах, хорошо организованных, он отчасти осуществлен, отчасти мог бы быть проведен: имея частную собственность, человек в одних случаях дает пользоваться ею своим друзьям, в других — предоставляет ее в общее пользование. Так, например, в Лакедемоне каждый пользуется рабами другого, как своими собственными, точно так же конями и собаками, и в случае нужды в съестных припасах — продуктами на полях государства. Таким образом, очевидно, лучше, чтобы собственность была частной, а пользование ею — общим. Подготовить же к этому граждан — дело законодателя. 6. Помимо всего прочего трудно выразить словами, сколько наслаждения в сознании того, что нечто принадлежит тебе, ведь свойственное каж-
1263b дому чувство любви к самому себе не случайно, но внедрено в нас самой природой. Правда, эгоизм спра-

ведливо порицается, но он заключается не в любви к самому себе, а в большей, чем до́лжно, степени этой любви; то же приложимо и к корыстолюбию; тому и другому чувству подвержены, так сказать, все люди. С другой стороны, как приятно оказывать услуги и помощь друзьям, знакомым или товарищам! 7. Это возможно, однако, лишь при условии существования частной собственности. Наоборот, у тех, кто стремится сделать государство чем-то слишком единым, этого не бывает, не говоря уже о том, что в таком случае, очевидно, уничтожается возможность проявления на деле двух добродетелей: целомудрия по отношению к женскому полу (ведь прекрасное дело — воздержание от чужой жены из целомудрия) и благородной щедрости по отношению к своей собственности; при общности имущества для благородной щедрости, очевидно, не будет места, и никто не будет в состоянии проявить ее на деле, так как щедрость сказывается именно при возможности распоряжаться своим добром.

8. Рассмотренное нами законодательство может показаться благовидным и основанным на человеколюбии. Познакомившийся с ним радостно ухватится за него, думая, что при таком законодательстве наступит у всех достойная удивления любовь ко всем, в особенности когда кто-либо станет изобличать то зло, какое существует в современных государствах из-за отсутствия в них общности имущества: я имею в виду процессы по взысканию долгов, судебные дела по обвинению в лжесвидетельствах, лесть перед богатыми. 9. Но все это происходит не из-за отсутствия общности имущества, а вследствие нравственной испорченности людей, так как мы видим, что и те, которые чем-либо владеют и пользуются сообща, ссорятся друг с другом гораздо больше тех, которые имеют частную собственность; нам представляется, однако, что число тех, кто ведет тяжбы из-за совместного владения имуществом, невелико в сравнении с той массой людей, которые владеют частной собственностью. Сверх того, справедливость требует указать не только на то, какие отрицательные стороны исчезнут, если собственность будет общей, но и на то, какие положительные свойства будут при этом уничтожены; на наш взгляд, само существование окажется совершенно невозможным. Коренную ошибку проекта Сократа должно усматри-

вать в неправильности его основной предпосылки. Дело в том, что следует требовать относительного, а не абсолютного единства как семьи, так и государства. Если это единство зайдет слишком далеко, то и само государство будет уничтожено; если даже этого и не случится, все-таки государство на пути к своему уничтожению станет государством худшим, все равно как если бы кто симфонию заменил унисоном или ритм одним тактом.

10. Стремиться к объединению и обобщению массы нужно, как об этом сказано и ранее, путем ее воспитания. Тот, кто намерен воспитывать массу и рассчитывает, что посредством ее воспитания и государство придет в хорошее состояние, жестоко ошибся бы в своих расчетах, если бы стал исправлять государство средствами, предлагаемыми Сократом, а не внедрением добрых нравов, философией и законами, как решил вопрос имущества законодатель в Лакедемоне и
1264a на Крите путем установления сисситий[7]. Не должно при этом упускать из виду, а, напротив, следует обращать внимание на то, что в течение столь большого времени, столь длинного ряда лет не остался бы неизвестным такой порядок, если бы он был прекрасным. Ведь чуть ли не все уже давным-давно придумано, но одно не слажено, другое, хотя и известно людям, не находит применения. 11. Это особенно станет ясным, если присмотреться к осуществлению этого единства в действительности. Невозможным окажется создание государства без разделения и обособления входящих в его состав элементов либо при помощи сисситий, либо при помощи фратрий и фил. Таким образом, от законоположений Сократа останется только одно, именно что стражи не должны заниматься земледелием; это последнее лакедемоняне пробуют проводить в жизнь и в настоящее время. Каким образом будет устроен государственный порядок в его целом виде у имеющих общее имущество — об этом Сократ тоже ничего не сказал, да и нелегко было бы на этот счет высказаться. Хотя остальные граждане составляют, как оказывается, почти все население государства, однако относительно их ничего определенного не сказано: должна ли и у земледельцев собственность быть общей или у каждого частной, равно как должна ли или не должна быть у них общность жен и детей.

12. Ведь если таким образом все у всех будет общим, то чем же земледельцы будут отличаться от стражей? Или чего ради они будут подчиняться их власти? Или стражи должны будут для сохранения власти придумать нечто такое, что придумали критяне, которые, предоставив рабам все прочие права, запрещают им только посещение гимнасиев и приобретение оружия? Если же в них будет тот же порядок, что и в остальных государствах, то в чем же найдет свое выражение общность граждан? Неизбежно возникнут в одном государстве два государства, и притом враждебные одно другому. Сократ ведь придает стражам значение как бы военного гарнизона, земледельцев же, ремесленников и остальное население ставит в положение граждан [8]. 13. Обвинения, тяжбы, все то зло, какое, по словам Сократа, встречается в государствах,— от всего этого не будут избавлены и граждане его государства. Правда, Сократ утверждает, что воспитание избавит граждан от необходимости иметь много узаконений, например касающихся астиномии, агораномии [9] и тому подобного, поскольку воспитание будут получать только стражи [10]. Сверх того, он предоставляет собственность во владение земледельцам на условии уплаты оброка, хотя, очевидно, такие собственники будут более опасными и зазнавшимися, чем в некоторых государствах илоты, пенесты [11] и рабы. 14. Впрочем, совсем не определено, одинаково ли это является необходимым или нет, равно как и относительно предметов, близких к этому, как-то: каково будет политическое устройство [земледельцев], в чем будет заключаться их воспитание, какие будут установлены для них законы? Между тем все это нелегко установить, хотя далеко не безразлично, каковы будут порядки у земледельцев для сохранения той же общности, что и у стражей. Допустим, что жены у земледельцев будут 1264b
общие, собственность же будет принадлежать каждому отдельно,— кто будет управлять домом, подобно тому как мужья распоряжаются всем, что касается полей? А если у земледельцев и собственность и жены будут общие... [12] 15. Было бы нелепо брать пример с животных, думая, что жены должны заниматься тем же, что и мужья, ведь у животных нет никакого домохозяйства.

Шатко обосновано у Сократа и устройство должно-

стей. Власть, по его мнению, должна всегда находиться в руках одних и тех же. Однако это служит источником возмущения даже у людей, не обладающих повышенным чувством собственного достоинства, тем более — у людей горячих и воинственных. Ясно, что, с его точки зрения, необходимо, чтобы власть находилась в руках одних и тех же: ведь «божественное злато» не примешано в души то одних, то других людей, оно всегда в душах одних и тех же. По уверению Сократа, тотчас при рождении божество одним стражам примешивает золото, другим — серебро, а медь и железо предназначены для тех, которые должны быть ремесленниками и земледельцами[13]. 16. Помимо того, отнимая у стражей блаженство, он утверждает, что обязанность законодателя — делать все государство в его целом счастливым. Но невозможно сделать все государство счастливым, если большинство его частей или хотя бы некоторые не будут наслаждаться счастьем. Ведь понятие счастья не принадлежит к той же категории, что и понятие четного числа: сумма может составить четное число при наличии нечетных слагаемых, но относительно счастья так быть не может. И если стражи не счастливы, то кто же тогда счастлив? Ведь не ремесленники же и вся масса занимающихся физическим трудом.

Итак, вот какие затруднения и еще другие, не менее существенные, чем указанные, представляет то государственное устройство, о котором говорит Сократ.

III 1. Почти так же обстоит дело и с написанными позже «Законами». Поэтому целесообразно рассмотреть вкратце и описанное там государственное устройство. В «Государстве» Сократ определяет совсем немногое: как должно обстоять дело с общностью жен и детей, а также с собственностью и гражданством. Все народонаселение предполагается разделить на две части: одна часть — земледельцы, другая — воины; третья часть, образуемая из последних,— совещающаяся и правящая государством. Принимают ли участие в управлении, и если принимают, то в чем именно, земледельцы и ремесленники, имеют ли они право владеть оружием и участвовать в походах вместе с воинами или нет — на все эти вопросы Сократ не дал никакого определенного ответа. Женщины, напротив,

должны, по мнению Сократа, вместе с воинами принимать участие в походах и получать то же самое воспитание, что и стражи[14]. Впрочем, его рассуждения наполнены не идущими к делу соображениями как вообще, так и в тех частях, которые касаются вопроса, каким должно быть воспитание стражей. 1265a

2. Бо́льшая часть сочинения «Законы» посвящена законам, о государственном же устройстве там сказано мало. И хотя законодатель хочет представить такое государственное устройство, которое подходило бы для всех государств вообще, тем не менее и в «Законах» все мало-помалу сбивается опять-таки на другой строй; за исключением общности жен и собственности, он приписывает одно и то же обоим видам государственного строя: воспитание и здесь и там одно и то же, равно как и образ жизни,— без участия в необходимых повседневных работах, а также сисситии. Различие только в том, что, согласно «Законам», сисситии должны быть и для женщин; состав гражданства определяется в первом случае в тысячу человек, владеющих оружием, во втором — в пять тысяч[15].

3. Все рассуждения Сократа остроумны, отличаются тонкостью, новшествами, заставляют задуматься, но, пожалуй, трудно было бы признать, что все в них совершенно правильно: так, едва ли возможно не считаться с тем, что для указанной массы населения потребуется территория Вавилонии или какая-нибудь другая огромных размеров; только при таком условии пять тысяч ничего не делающих людей да, сверх того, относящаяся к ним во много раз бо́льшая толпа женщин и прислуги могли бы получить пропитание. Конечно, можно строить предположения по своему желанию, но при этом не должно быть ничего заведомо неисполнимого.

4. Далее, в «Законах» говорится, что законодатель при установлении законов должен считаться с двумя элементами: землей и людьми[16]. Хорошо было бы прибавить к этому и «соседние места», раз государство должно вести государственный, а не уединенный образ жизни; ведь государству неизбежно приходится пользоваться такого рода вооруженными силами, которые пригодны не только для защиты собственной территории, но и для действий в местностях вне ее. Если даже кто-либо не одобряет такого образа жизни — ни

частного, ни общественного, тем не менее необходимо внушать страх врагам не только при их вторжении в страну, но и когда они далеко[17].

5. И относительно размера земельной собственности нужно еще подумать, не лучше ли определить его иначе, более точно. Он говорит, что размер ее должен быть таким, чтобы можно было жить благоразумно, как если бы кто-нибудь сказал «жить в довольстве»[18]. Но это определение слишком уж общее; да и, кроме того, можно жить скромно и все-таки испытывать недостаток. Поэтому лучше было бы определить так: жить благоразумно, но так, как это подобает свободнорожденному человеку; ведь если исключить одно из этих условий, то в одном случае получится жизнь в роскоши, в другом — жизнь, полная тяжелых трудов. В самом деле, одни только указанные добродетели и могут приниматься в соображение, когда рассматривается вопрос о пользовании собственностью; скажем, нельзя относиться к собственности «уравновешенно» или «мужественно», пользоваться же ею благоразумно и с благородной щедростью можно. Соответственно таким и должно быть отношение к собственности. 6. Нелепо и то, что, уравнивая собственность, он не упорядочивает количество граждан, а, наоборот, допускает возможность неограниченного деторождения, предполагая, что оно будет уравновешено и не увеличит количества граждан, так как некоторое число граждан
1265b будут бездетными, раз это и теперь наблюдается в государствах[19]. Но здесь не может быть полного сходства в государствах — тогда и теперь: теперь никто не испытывает нужды, так как собственность делится между любым количеством, а тогда, когда собственность не будет подлежать разделу, весь избыток населения, меньше ли его будет или больше, очевидно, не будет иметь ничего. 7. Пожалуй, кто-нибудь подумает, что дóлжно поставить предел скорее для деторождения, нежели для собственности, так чтобы не рождалось детей сверх какого-либо определенного числа. Это число можно было бы определить, считаясь со всякого рода случайностями, например с тем, что некоторые из новорожденных умрут или некоторые браки окажутся бездетными. Если же оставить этот вопрос без внимания, что и бывает в большей части государств, то это неизбежно поведет к обеднению граждан, а бед-

ность — источник возмущений и преступлений. Вот почему коринфянин Фидон, один из древнейших законодателей[20], полагал, что количество семейных наделов всегда должно оставаться равным числу граждан, хотя бы первоначально все имели неравные по размеру наделы. В «Законах» же дело обстоит совершенно иначе, но о том, как, по нашему мнению, все это должно быть устроено наилучшим образом, мы скажем впоследствии[21].

8. В «Законах» оставлен в стороне и вопрос о том, каким образом правящие будут отличаться от управляемых. Сократ говорит: как в ткани основа делается из другой шерсти, чем вся нить, такое же отношение должно быть между правящими и управляемыми[22]. Но если он допускает увеличение всякой собственности вплоть до пятикратного размера, то почему не применить то же самое до известного предела и к земельной собственности? Должно также обратить внимание и на раздробление того участка, на котором возведены строения, как бы это раздробление не причинило ущерба хозяйству (ведь он уделяет каждому два отдельно лежащих участка для строений, а жить на два дома — дело трудное).

9. Государственный строй в его целом является не демократией и не олигархией, но средним между ними — тем, что называется политией; полноправны при ней только те, кто носит тяжелое вооружение. Если законодатель устанавливает ее для государств как наиболее пригодный сравнительно с остальными видами, то это утверждение, пожалуй, правильно; но если он считает ее наилучшим после того вида, который описан им раньше, то тут он ошибается; пожалуй, всякий станет более восхвалять лакедемонское государственное устройство или какое-нибудь иное с еще более сильно выраженным аристократическим характером.

10. Некоторые утверждают, что наилучшее государственное устройство должно представлять собой смешение всех государственных устройств; по мнению одних, это смешение состоит из олигархии, монархии и демократии, поэтому они восхваляют лакедемонское устройство: ведь царская власть в Лакедемоне олицетворяет собой монархию, власть геронтов — олигархию, демократическое же начало проявляется во власти эфоров, так как последние избираются из народа;

по мнению других, эфория представляет собой тиранию, демократическое же начало они усматривают в сисситиях и в остальном повседневном обиходе жизни.
1266a 11. В «Законах» же говорится, что наилучшее государственное устройство должно заключаться в соединении демократии и тирании; но эти последние едва ли кто-либо станет вообще считать видами государственного устройства, а если считать их таковыми, то уж наихудшими из всех. Итак, правильнее суждение тех, кто смешивает несколько видов, потому что тот государственный строй, который состоит в соединении многих видов, действительно является лучшим.

Далее, это государственное устройство, как оказывается, не содержит в себе никакого монархического начала, а лишь начало олигархическое и демократическое, причем оно скорее склоняется к олигархии. Это ясно видно из способа назначения должностных лиц: то, что они назначаются по жребию из числа предварительно избранных, роднит этот строй с обоими государственными устройствами, но то, что лишь обладающие большим имущественным цензом обязаны принимать участие в народном собрании, назначать должностных лиц и вообще заниматься государственными делами, другие же устранены от этого,— все это подходит к олигархии, равно как и стремление к тому, чтобы бо́льшая часть должностных лиц назначалась из состоятельных людей, а самые главные должности замещались людьми с наивысшим имущественным цензом.

12. По-олигархически он устанавливает и способ пополнения совета: в выборах участвуют непременно все, но избирают только из людей первого имущественного слоя, затем снова таким же образом из второго, далее — из третьего; однако в выборах не обязательно участвовать всем людям третьего и четвертого слоя, а участие в выборах из четвертого слоя обязательно лишь для людей первого и второго слоя. Затем, говорит он, из выбранных таким способом должно быть назначено одинаковое число из каждого слоя. При таком порядке выборов большинство, очевидно, составят люди, принадлежащие к высшим имущественным слоям, и притом наилучшие, так как некоторые люди из народа не станут принимать участия в

выборах, не будучи к ним привлекаемы принудительно.

13. Что такого рода государственное устройство не будет представлять собой соединения демократического и монархического начал, ясно из вышесказанного и станет еще очевиднее из того, что будет сказано впоследствии, когда мы дойдем до исследования подобного рода государственного устройства. Относительно же избрания должностных лиц нужно еще заметить, что, когда выборы происходят из намеченных заранее кандидатов, создается опасное положение: если известное число лиц, даже и небольшое, захотят войти между собой в соглашение, то выборы всегда будут совершаться так, как они того пожелают.

Так обстоит дело с государственным строем, описанным в «Законах».

IV 1. Имеются и другие проекты государственных устройств, предложенные, с одной стороны, частными лицами, с другой — философами и государственными мужами. Все эти проекты стоят ближе, нежели те два, к существующим государственным устройствам, лежащим в основе государственной жизни. Никто не вводил таких новшеств, как общность детей и жен или женские сисситии[23]; напротив, все эти проекты больше исходят из требований жизни. Некоторым представляется наиболее существенным внести прекрасный порядок в то, что относится к собственности, поскольку, говорят они, все обычно вступают в раздоры именно по поводу такого рода дел. Поэтому Фалей Халкедонский[24] первый сделал на этот счет такое предложение: 1266b
земельная собственность у граждан должна быть равной. 2. По его мнению, это нетрудно провести сразу во время образования государств; после их образования это труднее, хотя уравнять собственность следовало бы как можно скорее, и вот каким образом: богатые должны давать приданое, но не получать его; бедные же приданого не дают, но получают его.

Платон, сочиняя «Законы», полагал, что до́лжно допустить увеличение собственности до известного предела, а именно: никому из граждан, как сказано ранее, не должно быть дозволено приобретать собственность, превосходящую более чем в пять раз наименьшую существующую собственность. 3. Вводящие

такого рода законоположения не должны упускать из виду (а теперь это упускается из виду), что, устанавливая норму собственности, нужно также определить и норму для числа детей; ведь если число детей будет превосходить размеры собственности, то закон [о равенстве наделов] неминуемо утратит свою силу; да и помимо того плохо будет, что многие из богачей превратятся в бедняков, ведь маловероятно, чтобы такие люди не стремились к изменению порядков. 4. Что уравнение собственности имеет значение для государственного общения — это, по-видимому, ясно сознавали и некоторые из древних законодателей. Так, например, Солон установил закон (да и у других он имеется), по которому запрещается приобретение земли в каком угодно количестве. Равным образом законы воспрещают продажу собственности; так, у локрийцев[25] существует закон, запрещающий продажу собственности, если человек не докажет, что с ним случилась явная беда. Есть также закон, касающийся сохранения исконных земельных наделов; отмена такого закона на Левкаде привела к тому, что ее государственный строй стал слишком демократическим: оказалось, что домогаться должностей можно и не имея определенного ценза. 5. Но допустим возможность осуществления имущественного равенства; в таком случае имущество окажется или чрезмерно большим, так что повлечет за собой роскошь, или, наоборот, чрезвычайно малым, так что жизнь будет скудная. Отсюда ясно, что законодателю не достаточно еще уравнять собственность; он должен стремиться к чему-то среднему. Но если бы даже кто-нибудь установил умеренную собственность для всех, пользы от этого не было бы никакой, потому что скорее уж следует уравнивать человеческие вожделения, а не собственность. А этого возможно достигнуть лишь в том случае, когда граждане будут надлежащим образом воспитаны посредством законов.

6. На это Фалей, быть может, сказал бы, что и он согласен с этим положением, так как, и по его мнению, равенство должно осуществляться в государствах в двояком отношении: в отношении имущественного владения и в отношении воспитания. Но следует указать, в чем это воспитание будет заключаться; если же сказать, что воспитание для всех будет одно и то же, то от этого нет никакой пользы. Оно может быть единым для

всех, но таким, что и получив его граждане все-таки будут ненасытно стремиться к деньгам, или к почести, или к тому и другому вместе.

7. Кроме того, люди вступают в распри не только вследствие имущественного неравенства, но и вследствие неравенства в получаемых почестях. Распри же в обоих этих случаях бывают противоположного рода: толпа затевает распри из-за имущественного неравенства 1267a, а люди образованные — из-за почестей в том случае, если последние будут для всех одинаковыми. Об этом и сказано: «Та ж и единая честь воздается и робким и храбрым»[26]. Люди поступают несправедливо по отношению друг к другу не только ради предметов первой необходимости (противоядие этому Фалей и усматривает в уравнении собственности, так что никому не придется прибегать к грабежу от холода либо бедности), но также и потому, что они хотят жить в радости и удовлетворять свои желания. Если они будут жаждать большего, чем то вызывается насущной необходимостью, то они станут обижать других именно в целях удовлетворения этого своего стремления, да и не только ради этого одного, но также и для того, чтобы жить в радости среди наслаждений, без горестей. 8. Какое лекарство поможет против этих трех зол? У одних — обладание небольшой собственностью и труд, у других — воздержность; что же касается третьих, то, если бы кто-нибудь пожелал найти радость в самом себе, ему пришлось бы прибегнуть только к одному средству — философии, так как для достижения остальных средств потребно содействие людей. Величайшие преступления совершаются из-за стремления к избытку, а не к предметам первой необходимости; так, например, становятся тиранами не для того, чтобы избегнуть холода; поэтому бóльшие почести назначаются не тому, кто убьет вора, но тому, кто убьет тирана. Таким образом, предлагаемое Фалеем государственное устройство может обеспечить защиту только против мелких несправедливостей.

9. Сверх того, он желает устроить свое государство так, чтобы граждане в их взаимных отношениях жили прекрасно. Но ведь не должно упускать из виду и их отношения с соседями и со всеми чужими. Необходимо, следовательно, чтобы в государственном устройстве учитывалась военная мощь, а об этом он ничего не сказал, равно как и о материальных средствах [государства].

Между тем нужно, чтобы этих последних было достаточно не только для внутренних потребностей государства, но также и на случай опасности извне. Поэтому материальные средства государства не должны быть такими, чтобы они возбуждали алчность со стороны более сильных соседей, а обладатели средств не были в состоянии отразить вторгающихся врагов; с другой стороны, этих средств не должно быть настолько мало, чтобы нельзя было выдержать войну с государствами, обладающими равными по количеству и качеству средствами. 10. Он не представил на этот счет никаких определенных указаний; между тем не следует упускать из виду и того, в каком количестве обладание имуществом бывает полезно. Быть может, лучшим пределом был бы такой, при котором более сильные не находили бы выгоды в том, чтобы воевать ради приобретения излишка, но теряли бы от войны столько, как если бы они не приобрели таких средств. Например, Евбул предложил Автофрадату, когда последний собирался осадить Атарней, поразмыслить, в течение какого времени он сможет взять это укрепление, и в соответствии с этим рассчитать связанные с осадой расходы и согласиться покинуть Атарней за меньшую сумму. Такое предложение побудило Автофрадата после размышления отказаться от осады[27]. 11. Итак, имущественное равенство представляется до некоторой степени полезным во взаимных отношениях граждан, устраняя между ними несогласия, но, вообще говоря, большого значения оно отнюдь не имеет. Ведь люди одаренные станут, пожалуй, негодовать на такое равенство, считая его недостойным себя; поэтому они зачастую оказываются зачинщиками
1267b возмущений. К тому же человеческая порочность ненасытна: сначала людям достаточно двух оболов, а когда это станет привычным, им всегда будет нужно больше, и так до бесконечности. Дело в том, что вожделения людей по природе беспредельны, а в удовлетворении этих вожделений и проходит жизнь большинства людей.

12. Основное во всем этом — не столько уравнять собственность, сколько устроить так, чтобы люди, от природы достойные, не желали иметь больше, а недостойные не имели такой возможности; это произойдет в том случае, если этих последних поставят в низшее положение, но не станут обижать. К тому же Фалей неправильно устанавливал имущественное равенство:

он уравнивал только земельную собственность, но ведь богатство заключается и в обладании рабами, стадами, деньгами, в разнообразных предметах так называемого движимого имущества. Итак, нужно стремиться установить во всем этом либо равенство, либо какую-либо среднюю меру, а не то все оставить, как есть. 13. Из законодательства Фалея ясно, что он имеет в виду устройство небольшого государства, раз все ремесленники станут государственными рабами и не будут добавкой к гражданскому населению. Но если они будут государственными рабами, они должны быть заняты на общественных работах, и получится нечто подобное тому, что существует в Эпидамне или что намеревался ввести в свое время в Афинах Диофант[28].

На основании всего вышеизложенного всякий может судить, что́ в своем предполагаемом государственном устройстве Фалей сказал хорошо и что́ нехорошо.

V 1. Гипподам, сын Еврифонта, уроженец Милета[29] (он изобрел разделение полисов и спланировал Пирей; он и вообще в образе жизни, движимый честолюбием, склонен был к чрезмерной эксцентричности, так что, как некоторым казалось, он был очень занят своей густой шевелюрой и драгоценными украшениями, а также одеждой простой и теплой не только в зимнее, но и в летнее время и желал показать себя ученым знатоком всей природы вещей), первым из не занимавшихся государственной деятельностью людей попробовал изложить кое-что о наилучшем государственном устройстве. 2. Он проектировал государство с населением в десять тысяч граждан, разделенное на три части: первую образуют ремесленники, вторую — земледельцы, третью — защитники государства, владеющие оружием. Территория государства также делится на три части: священную, общественную и частную. Священная — та, с доходов которой должен отправляться установленный религиозный культ; общественная — та, с доходов которой должны получать средства к существованию защитники государства; третья находится в частном владении земледельцев. По его мысли, и законы существуют только троякого вида, поскольку судебные дела возникают по поводу троякого рода преступлений (оскорбление, повреждение, убийство). 3. Он предполагал учредить и одно верховное судилище, куда должны

переноситься разбирательства по всем делам, решенным, по мнению тяжущихся, неправильно; в этом судилище должно состоять определенное число старцев,
1268a назначаемых путем избрания. Судебные решения в судах должны, по его мнению, выноситься не путем подачи камешков: каждый судья получает дощечку, на которой следует записать наказание, если судья безусловно осуждает подсудимого, а если он его безусловно оправдывает, то дощечка оставляется пустой; в случае же частичного осуждения или оправдания пишется определение. Современные законоположения он считает неправильными: вынося либо обвинительный, либо оправдательный приговор, судьи вынуждены нарушать данную ими присягу. 4. Сверх того, он устанавливает закон относительно тех, кто придумывает что-либо полезное для государства: они должны получать почести; и дети павших на войне должны воспитываться на казенный счет, коль скоро такого установления еще нет у других. Такого рода закон в настоящее время существует и в Афинах, и в других государствах. Все должностные лица должны быть избираемы народом, т. е. теми тремя частями государства, о которых упомянуто ранее. Избранные должностные лица обязаны иметь попечение о государственных делах, а также о делах, относящихся к чужестранцам и сиротам. Вот бо́льшая и наиболее примечательная часть предполагаемого Гипподамом устройства.

5. Прежде всего каждого, пожалуй, поставит в тупик предлагаемое разделение гражданского населения. В управлении государством принимают участие все: и ремесленники, и земледельцы, и воины. Между тем земледельцы не имеют права носить оружие, ремесленники не имеют ни земли, ни оружия, так что они оказываются почти рабами имеющих право носить оружие. Для них невозможно, следовательно, обладать всеми почетными правами, ведь необходимо назначать и стратегов, и охранителей порядка[30], и, вообще говоря, верховных должностных лиц из тех, кто имеет право носить оружие. А не принимающие участия в управлении государством могут ли дружественно относиться к государственному строю? 6. Но, с другой стороны, люди, имеющие право носить оружие, должны быть и сильнее тех, кто принадлежит к обеим другим частям. Это дело нелегкое в том случае, если носящие оружие немногочис-

ленны. Если же они будут сильнее, то к чему остальным гражданам принимать участие в государственном управлении и иметь право голоса в назначении должностных лиц? Далее, чем полезны для государства земледельцы? Ремесленники должны существовать, поскольку каждое государство в них нуждается и они могут, как и в остальных государствах, жить на доходы от своего ремесла. Земледельцы же только в том случае могли бы на законном основании составлять часть государства, если бы они доставляли пропитание тем, кто имеет право носить оружие; между тем, по предположению Гипподама, земледельцы владеют своими земельными участками на правах частной собственности и эти участки будут возделывать частным образом, для себя. 7. Сверх того, если защитники государства сами будут возделывать ту часть государственной территории, с которой они будут получать средства к жизни, то воины не будут отличаться от земледельцев, как того желает законодатель. Если же будут какие-нибудь другие люди, отличные от обрабатывающих землю для себя и от воинов, то в государстве получится новая, четвертая часть населения, не принимающая участия ни в чем, чуждая гражданству. Если же устроить дело так, чтобы одни и те же люди возделывали и свои участки, и участки, составляющие собственность государства, то, во-первых, не будет от обработки земли от- 1268b
дельным человеком такого количества продуктов, которое было бы достаточно для двух семей, а во-вторых, почему бы этим отдельным лицам не получать себе пропитание и не доставлять его воинам непосредственно от своей земли и от своих наделов? Во всем этом немало путаницы.

8. Не лучше обстоит дело и с законом о судебном разбирательстве. По этому закону требуется, чтобы в приговоре были подразделения, тогда как обвинение написано просто; таким образом, судья обращается в посредника. Такой порядок может быть осуществлен при третейском разбирательстве, и даже в том случае, когда третейских судей несколько, так как они могут прийти к взаимному соглашению относительно приговора. Но в судах такому порядку места нет; напротив, большинство законодателей принимает меры к тому, чтобы судьи не сообщали своего решения друг другу. 9. Далее, разве не будет сумбурным приговор в том

случае, когда, по мнению судьи, подсудимый хотя и должен уплатить известную сумму, но не такую, какую взыскивает с него тяжущийся? Последний взыскивает с него двадцать мин, а один судья присудит его к уплате десяти мин (или судья постановит бо́льшую сумму, хотя взыскивается меньшая), другой — пяти мин, третий — четырех (а ведь судьи явно разделятся таким образом); или одни присудят к уплате всей суммы, а другие не присудят ничего. Как производить тогда подсчет голосов? Сверх того, никто не принуждает судью к нарушению присяги, раз он безусловно оправдывает или осуждает, если только жалоба написана просто, по закону; вынесший оправдательный приговор не постановляет, что обвиняемый ничего не должен, но только то, что он не должен двадцать мин; только тот судья, который, не будучи убежден, что обвиняемый должен двадцать мин, все-таки выносит обвинительный приговор, нарушает присягу.

10. Что касается предложения о необходимости оказывать какой-либо почет тем, кто придумал что-нибудь полезное для государства, то на этот счет небезопасно вводить узаконение. Такого рода предложения лишь на вид очень красивы, а в действительности могут повести к ложным доносам и даже, смотря по обстоятельствам, к потрясениям государственного строя. Впрочем, это соприкасается уже с другой задачей и требует самостоятельного обсуждения. Дело в том, что некоторые колеблются, вредно или полезно для государства изменять отеческие законы, даже в том случае, если какой-нибудь новый закон оказывается лучше существующего [31]. Потому нелегко сразу согласиться с указанным выше предложением, раз вообще не полезно изменять существующий строй; может оказаться, что кто-нибудь, будто бы ради общего блага, внесет предложение об отмене законов или государственного устройства.

11. Раз, однако, мы упомянули об этом предмете, правильнее будет еще немного распространиться о нем. Решение вопроса, как мы сказали, вызывает затруднение. Может показаться, что изменение лучше. И правда, оно полезно в других областях знания, например в медицине, когда она развивается вперед сравнительно с тем, какою она была у предков, также в гимнастике и вообще во всех искусствах и науках. Так как и политику следует относить к их числу, то, очевидно, и в ней

дело обстоит таким же образом. Сама действительность, можно сказать, служит подтверждением этого положения: ведь старинные законы были чрезвычайно несложны и напоминали варварские законодательства. 12. В первобытные времена греки ходили вооруженные, покупали себе друг у друга жен. Сохраняющиеся кое-где старинные законоположения отличаются вообще большой наивностью. Таков, например, закон относительно 1269a
убийств в Киме[32]: если обвинитель представит известное число свидетелей из среды своих родственников, подтверждающих факт убийства, то обвиняемый тем самым признается виновным в убийстве. Вообще же все люди стремятся не к тому, что освящено преданием, а к тому, что является благом; и так как первые люди — были ли они рождены из земли или спаслись от какого-нибудь бедствия — походили на обыкновенных людей, к тому же не одаренных развитыми мыслительными способностями, как это и говорится о людях, рожденных из земли, то было бы безрассудством оставаться при их постановлениях. Сверх того, было бы не лучше и писаные законы оставлять в неизменном виде: как в остальных искусствах, так и в государственном устроении невозможно изложить письменно все со всей точностью. Ведь законы неизбежно приходится излагать в общей форме, человеческие же действия единичны. Отсюда ясно, что некоторые законы иногда следует изменять. 13. Однако, с другой стороны, дело это, по-видимому, требует большой осмотрительности. Если исправление закона является незначительным улучшением, а приобретаемая таким путем привычка с легким сердцем изменять закон дурна, то ясно, что лучше простить те или иные погрешности как законодателей, так и должностных лиц: не столько будет пользы от изменения закона, сколько вреда, если появится привычка не повиноваться существующему порядку[33]. 14. Обманчив также пример, заимствованный из области искусств. Не одно и то же — изменить искусство или изменить закон. Ведь закон бессилен принудить к повиновению вопреки существующим обычаям; это осуществляется лишь с течением времени. Таким образом, легкомысленно менять существующие законы на другие, новые — значит ослаблять силу закона. Кроме того, если законы и подлежат изменению, то еще вопрос, все ли законы и при всяком ли государственном

строе. [Следует ли допустить, чтобы изменение закона позволено было] первому встречному или [тем или иным] определенным [лицам]? Это ведь далеко не одно и то же. Мы оставим рассмотрение этого вопроса, отложив его до другого времени.

VI 1. При обсуждении лакедемонского и критского государственного устройства, равно как и почти всех остальных государственных устройств, подлежат рассмотрению две стороны: во-первых, соответствуют или не соответствуют их законоположения наилучшему государственному строю; во-вторых, заключается ли в этих законоположениях что-либо противоречащее духу и основному характеру самого их строя. 2. Общепризнано, что в том государстве, которое желает иметь прекрасный строй, граждане должны быть свободны от забот о предметах первой необходимости. Но нелегко уяснить, каким образом это осуществить. Ведь фессалийские пенесты нередко поднимали восстание против фессалийцев, точно так же как и илоты против спартиатов (они словно подстерегают, когда у них случится несчастье). 3. Зато у критян никогда ничего подобного не случалось. Может быть, это объясняется тем, что на Крите лежащие по соседству города, хотя и воевали между собой, никогда не вступали в союз с восставшими, так как это могло причинить вред им самим, имеющим своих периеков [34]. Напротив, для спартиатов все соседи были врагами: и аргосцы, и мессенцы, и аркадяне. Первоначальные восстания пенестов против фессалийцев происходили также вследствие того, что последние вели еще пограничные войны со своими соседями — ахейцами, перребами и магнетами. 4. Но помимо всего прочего самый надзор за подчиненными представляет, по-видимому, трудную задачу: как следует с ними обходиться? Если распустить их, они начинают проявлять наглость и требовать для себя равноправия со своими господами; если же держать их в угнетении, они начинают злоумышлять против господ и ненавидеть их. Таким образом, ясно, что те, у кого так обстоит дело с илотами, не придумали наилучшего способа обхождения с ними. 5. Слишком вольготное положение женщин оказывается вредоносным с точки зрения той главной цели, какую преследует [лакедемонский] государственный строй, и не служит благополучию (eydaimonian)

государства вообще. Ведь как мужчина и женщина являются частями семьи, так и государство необходимо следует считать разделенным на две части — на мужское и женское население. При том государственном строе, где плохо обстоит дело с положением женщин, половина государства неизбежно оказывается беззаконной. Это и случилось в Лакедемоне: законодатель, желая, чтобы все государство в его целом стало закаленным, вполне достиг своей цели по отношению к мужскому населению, но пренебрег сделать это по отношению к женскому населению: женщины в Лакедемоне в полном смысле слова ведут своевольный образ жизни и предаются роскоши. 6. При таком государственном строе богатство должно иметь большое значение, в особенности если мужчинами управляют женщины, что и наблюдается большей частью среди живущих по-военному воинственных племен, исключая кельтов и, может быть, некоторых других, у которых явным преимуществом пользуется сожительство с мужчинами. Кажется, небезосновательно поступил первый мифолог, сочетав Ареса с Афродитой: все упомянутые выше племена испытывают, по-видимому, большое влечение к любовному общению либо с мужчинами, либо с женщинами. 7. У лакедемонян было то же самое, и во время их гегемонии многое находилось у них в ведении женщины[35]. И действительно, в чем разница: правят ли женщины, или должностные лица управляются женщинами? Результат получается один и тот же. Дерзость в повседневной жизни ни в чем пользы не приносит, она нужна разве только на войне, но лакедемонские женщины и здесь принесли очень много вреда; это ясно проявилось при вторжении фиванцев: пользы тут, как в других государствах, женщины не принесли никакой, а произвели большее смятение, чем враги. 8. Первоначально свободный образ жизни лакедемонских женщин, по-видимому, имел основание, так как мужчины пребывали тогда долгое время вне родины в военных походах, ведя войны с аргосцами, затем с аркадянами и мессенцами[36]. Когда наступили спокойные времена, мужчины, с точки зрения законодателя, оказались прошедшими хорошую подготовку благодаря той воинской жизни, какую им пришлось вести (эта жизнь имеет много добродетельных сторон). Когда же Ликург, по преданию, попробовал распро-

странить свои законы и на женщин, они стали сопротивляться, так что ему пришлось отступить. 9. Таковы причины происшедшего, а стало быть, и указанного выше недостатка. Впрочем, мы исследуем не то, кто прав, кто виноват, но что́ правильно и что́ неправильно. Ненормальное положение женщин не только вносит нечто неподобающее в самый государственный строй, как сказано раньше, но до некоторой степени содействует и развитию корыстолюбия. 10. После такого утверждения некоторые станут, пожалуй, с упреком указывать и на неравномерность распределения собственности: оказалось, что одна часть граждан владеет собственностью очень больших размеров, другая — совсем ничтожной. Поэтому дело дошло до того, что земельная собственность находится в руках немногих. Законоположения на этот счет также страдают недостатком: законодатель поступил правильно, заклеймив как нечто некрасивое покупку и продажу имеющейся собственности, но он предоставил право желающим дарить эту собственность и завещать ее в наследство, а ведь последствия в этом случае получились неизбежно такие же, как и при продаже. 11. Женщины владеют почти двумя пятыми всей земли, так как есть значительное число дочерей-наследниц [37], да и за дочерьми дают большое приданое. Было бы лучше установить, чтобы за дочерьми не давалось никакого приданого либо давалось приданое незначительное или умеренное... [38] Теперь отец волен выдать замуж дочь-наследницу за кого хочет. И если он умрет, не оставив завещания, то оставшийся после него наследник тоже может выдать [приданое] тому, кому пожелает. Вышло то, что, хотя государство в состоянии прокормить тысячу пятьсот всадников и тридцать тысяч тяжеловооруженных воинов, их не набралось и тысячи. 12. Сами факты свидетельствуют о том, как плохо были устроены в Лакедемоне все эти порядки: одного вражеского удара государство не могло вынести и погибло именно из-за малолюдства [39]. При первых царях, говорят, права гражданства давались и неграждапам, так что в то время, несмотря на продолжительные войны, малолюдства не было, и у спартиатов некогда было до десяти тысяч человек; так ли это или не так, но лучше, когда государство благодаря равномерно распределенной собственности изобилует людьми.

13. Законоположения, касающиеся деторождения, также имеют целью противодействовать малолюдству; 1270b законодатель, стремясь к тому, чтобы спартиатов было как можно больше, побуждает граждан к возможно большему деторождению. У них существует даже закон, что отец трех сыновей освобождается от военной службы, а отец четырех сыновей свободен от всех повинностей. И тем не менее ясно, что даже при возрастании населения существующий порядок распределения земельной собственности неизбежно должен увеличивать число бедняков.

14. Плохо обстоит дело и с эфорией. Эта власть ведает у них важнейшими отраслями управления; пополняется же она из среды всего гражданского населения, так что в состав правительства попадают зачастую люди совсем бедные, которых вследствие их необеспеченности легко можно подкупить, и в прежнее время такие подкупы нередко случались, да и недавно они имели место в андросском деле, когда некоторые из эфоров, соблазненные деньгами, погубили все государство, по крайней мере насколько это от них зависело[40]. Так как власть эфоров чрезвычайно велика и подобна власти тираннов, то и сами цари бывали вынуждены прибегать к демагогическим приемам, отчего также получался вред для государственного строя: из аристократии возникала демократия. 15. Конечно, этот правительственный орган придает устойчивость государственному строю, потому что народ, имея доступ к высшей власти, остается спокойным; создалось ли такое положение благодаря случайности, оно оказывается полезным, ведь целью того государственного строя, который рассчитывает на долговечное существование, должно служить то, чтобы все части, составляющие государство, находили желательным сохранение существующих порядков[41]. Цари желают этого благодаря оказываемому им почету, люди высокого общества (kaloi k'agathoi) — благодаря герусии (избрание на эту должность является как бы наградой за добродетель), народ — благодаря эфории и тому, что она пополняется из всех. 16. Однако избрание на эту должность следовало бы производить из всех граждан и не тем слишком уж ребяческим способом, каким это делается в настоящее время. Сверх того, эфоры выносят решения по важнейшим судебным делам, между тем

как сами они оказываются случайными людьми; поэтому было бы правильнее, если бы они выносили свои приговоры не по собственному усмотрению, но следуя букве закона. Самый образ жизни эфоров не соответствует общему духу государства: они могут жить слишком вольготно, тогда как по отношению к остальным существует скорее излишняя строгость, так что они, не будучи в состоянии выдержать ее, тайно в обход закона предаются чувственным наслаждениям.

17. Неладно у них обстоит дело и с властью геронтов. Если они — люди порядочные и благодаря воспитанию обладают качествами, присущими совершенному человеку, то всякий немедленно признает их пользу для государства, хотя бы даже возникло сомнение, правильно ли то, что они являются пожизненными вершителями всех важных дел, ведь как у тела, так и
1271a у разума бывает старость. Но если геронты получают такого рода воспитание, что сам законодатель относится к ним с недоверием, не считая их совершенными мужами, то герусия не безопасна для государства. 18. Люди, занимающие эту должность, оказывается, бывают доступны подкупу и часто приносят в жертву государственные дела ради угождения. Поэтому было бы лучше, если бы они не были освобождены от всякого контроля, а теперь это именно так. Правда, на это можно возразить, что всех должностных лиц контролируют эфоры. Однако это обстоятельство и дает в руки эфории слишком большое преимущество, да и самый способ осуществления контроля, по нашему мнению, должен быть иным. Сверх того, и способ избрания геронтов в отношении оценки их достоинства тоже ребяческий; неправильно и то, что человек, стремящийся удостоиться избрания на эту должность, сам хлопочет об этом, тогда как следует, чтобы достойный занимал должность независимо от того, хочет он этого или не хочет. 19. Теперь же и в этом отношении, как равно и в остальных делах, касающихся государственного строя, законодателем руководило, по-видимому, одно соображение: он стремился вселить в граждан честолюбие и хочет играть на нем же в деле избрания геронтов. Ведь никто не станет добиваться должности, не будучи честолюбивым. Однако же и бо́льшая часть сознательных преступлений совершается людьми именно вследствие честолюбия и корыстолюбия,

20. О царской власти — лучше ли, чтобы она имелась в государстве, или нет — речь будет в другом месте[42]. Однако лучше с ней будет обстоять дело, во всяком случае, лишь когда каждый из лакедемонских царей будет ставиться на царство по оценке его образа жизни[43]. Ясно, впрочем, что и сам законодатель не рассчитывал на то, чтобы можно было сделать царей людьми совершенными; во всяком случае он не верит в то, что они в достаточной степени доблестные мужи. Вот почему вместе с ними посылали, в качестве сопровождающих, их личных врагов и считали спасением для государства, когда между царями происходили распри.

21. Не могут считаться правильными и те законоположения, которые были введены при установлении сисситий, так называемых фидитий. Средства на устройство их должно давать скорее государство, как это имеет место на Крите. У лакедемонян же каждый обязан делать взносы, несмотря на то что некоторые по причине крайней бедности не в состоянии нести такие издержки, так что получается результат, противоположный намерению законодателя. Последний желает, чтобы институт сисситий был демократическим, но при существующих законоположениях он оказывается менее всего демократическим. Ведь участвовать в сисситиях людям очень бедным нелегко, между тем как участие в них, по унаследованным представлениям, служит показателем принадлежности к гражданству, ибо тот, кто не в состоянии делать эти взносы, не пользуется правами гражданства.

22. Что касается закона о навархах, то его порицали уже и некоторые другие[44], и порицание это вполне основательно: он бывает причиной распрей; в самом деле, наряду с царями, которые являются несменяемыми полководцами, навархия оказалась чуть ли не второй царской властью.

Против основной мысли [спартанского] законодателя можно было бы сделать упрек, какой высказал 1271b
Платон в «Законах»: вся совокупность законов рассчитана только на одну часть добродетели, именно на воинскую доблесть, так как она полезна для приобретения господства[45]. Поэтому они держались, пока вели войны, и стали гибнуть, достигнув гегемонии: они не умели пользоваться досугом и не могли заняться

каким-либо другим делом, которое выше военного дела. 23. Не меньше и другая ошибка: по их мнению, блага, за которые бьются люди, достигаются скорее при помощи добродетели, чем порока, и в этом отношении они совершенно правы; но нехорошо то, что эти блага они ставят выше добродетели.

Плохо обстоит дело у спартиатов и с государственными финансами: когда государству приходится вести большие войны, его казна оказывается пустой и взносы в нее поступают туго; а так как бо́льшая часть земельной собственности сосредоточена в руках спартиатов, то они и не контролируют друг у друга внесение налогов. И получился результат, противоположный той пользе, какую имел в виду законодатель: государство он сделал бедным денежными средствами, а частных лиц — корыстолюбивыми. О лакедемонском государственном устройстве сказанного достаточно; мы отметили то, что может вызвать больше всего нареканий.

VII 1. Критский государственный строй близок к лакедемонскому. Некоторые его черты не хуже, в большей же своей части он все же оказывается менее искусно созданным. Вероятно — да это подтверждается и преданием,— лакедемонское государственное устройство во многих своих частях явилось подражанием критскому, а известно, что старинные учреждения бывают в большинстве случаев менее разработаны, чем более поздние. По преданию, Ликург, отправившись в путешествие, после того как он отказался от опеки над царем Хариллом, значительную часть времени провел тогда на Крите из-за племенного родства. Дело в том, что жители Ликта были лакедемонскими колонистами; когда они отправились основывать колонию, то восприняли у тамошних жителей существовавшую у них совокупность законов. Недаром и теперь еще периеки управляются по ним так, как было впервые установлено Миносом в его законах.

2. Остров Крит как бы предназначен природой к господству над Грецией, и географическое положение его прекрасно: он соприкасается с морем, вокруг которого почти все греки имеют свои места поселения; с одной стороны, он находится на небольшом расстоянии от Пелопоннеса, с другой — от Азии, именно от

Триопийской местности и Родоса. Вот почему Минос и утвердил свою власть над морем, а из островов одни подчинил своей власти, другие населил, пока, наконец, напав на Сицилию, он не окончил там свою жизнь около Камика. 3. Сходство между критскими и лакедемонскими порядками заключается в следующем: для спартиатов земли обрабатывают илоты, для критян — 1272a периэки; у спартиатов и у критян существуют сисситии, которые в первоначальные времена назывались у лакедемонян не фидитиями, а, как у критян, андриями — явное доказательство, что они были заимствованы оттуда. Далее, и политический строй: эфоры имеют ту же власть, какая на Крите принадлежит так называемым космам; разница лишь в том, что число эфоров — пять, число космов — десять. Геронты соответствуют тем геронтам, которых критяне называют советом. Прежде существовала и царская власть, но критяне ее отменили; предводительство же на войне у них принадлежит космам. 4. В народном собрании участвуют все, но права выносить самостоятельное решение народное собрание не имеет ни в чем, а только утверждает постановления геронтов и космов. С сисситиями у критян дело обстоит лучше, чем у лакедемонян. В Лакедемоне каждый поголовно должен делать положенный взнос — в противном случае закон лишает его гражданских прав, как об этом было сказано выше; на Крите сисситии имеют более общенародный характер: от всего урожая, от всего приплода, от всех доходов, получаемых государством, и...[46] взносов, платимых периэками, отчисляется одна часть, идущая на дела культа и на общегосударственные расходы, а другая часть идет на сисситии. Таким образом, все, и женщины, и дети, и мужчины, кормятся на государственный счет.

5. Законодатель придумал много мер к тому, чтобы критяне для своей же пользы ели мало; также в целях отделения женщин от мужчин, чтобы не рожали много детей, он ввел сожительство мужчин с мужчинами; дурное ли это дело или не дурное — обсудить это представится другой подходящий случай.

То, что сисситии поставлены у критян лучше, чем у лакедемонян, ясно. Напротив, с их космами дело обстоит еще хуже, чем со спартанскими эфорами. Отрицательные стороны, присущие институту эфоров,

свойственны и космам, так как в их число попадают случайные люди. Но той пользы, какая получается там для государственного строя, мы здесь не находим: там эфоры избираются из всех, и народ, имея таким образом доступ к высшей власти, желает сохранения существующего государственного порядка; здесь же избирают космов не из всех, по из определенных родов. А геронтов — из тех, кто был раньше космами. 6. О них можно сказать то же самое, что и о геронтах в Лакедемоне: их безответственность и несменяемость — слишком высокая честь сравнительно с их достоинством, а то, что они управляют не на основании писаных законов, но самовластно, не безопасно. Спокойствие народа, лишенного участия в управлении, никоим образом не служит доказательством правильности такого порядка. Космов — в противоположность эфорам — нет никакой возможности подкупить, потому 1272b что они живут на острове, далеко от тех, кто мог бы их подкупить[47]. Средство же, которым критяне стараются исправить ошибку, нелепо и пригодно не для строя политии, а для династического строя. 7. Именно часто против космов соединяются некоторые из их сотоварищей или из частных лиц и изгоняют их; разрешается также и самим космам во время отправления ими должности отказаться от нее. Было бы, конечно, лучше, если бы все это совершалось на законном основании, а не по человеческому усмотрению, так как это последнее мерило небезопасно. Самое же печальное — возможность полной отмены порядка; это часто устраивается теми могущественными лицами, которые не желают подчиниться грозящему им суду. Отсюда ясно, что критский строй имеет нечто от политии, но это не полития, а скорее династия. В порядке вещей и то, что знать, присоединяя к себе народ и друзей, создает анархию, взаимные распри и междоусобную борьбу. 8. Чем отличается такое состояние от временного прекращения государственной жизни вообще? И разве не рушится при этом государственное общение? Когда государство находится в состоянии, подобном описанному, то возникает большая опасность, если кто пожелает и будет в состоянии напасть на него. Но, как сказано выше, строй этот спасается благодаря географическому положению государства; отдаленность приводит к тем же последствиям, что и меры, направлен-

ные к изгнанию иноземцев[48]. Поэтому у критян периеки остаются спокойными, между тем как илоты восстают часто. Критяне не имеют владений вне своего острова, и лишь в недавнее время до них дошла чужеземная война, которая ясно обнаружила слабость тамошних законов[49]. Будем считать, что сказанного о критском государственном устройстве достаточно.

VIII 1. И карфагеняне, как полагают, пользуются прекрасным государственным устройством, которое во многих отношениях отличается от остальных; в некоторых частях оно сходно главным образом с лакедемонским. Вообще эти три государственных устройства — критское, лакедемонское и карфагенское — до известной степени очень близки друг к другу и значительно отличаются от остальных. Действительно, многие стороны государственной жизни устроены у карфагенян прекрасно. Доказательством слаженности государственного устройства служит уже то, что сам народ добровольно поддерживает существующие порядки и что там не бывало ни заслуживающих упоминания смут, ни тирании.

2. Сходство с лакедемонским государственным устройством в следующем: подобно лакедемонским фидитиям, в Карфагене существуют сисситии товариществ; эфорам соответствует должность ста четырех (отличие — и в положительную сторону — этих ста четырех от эфоров заключается в следующем: в то время как эфорами бывают первые попавшиеся, сто четыре избираются исключительно из людей благородного происхождения); цари и герусия соответствуют лакедемонским царям и геронтам, причем опять-таки преимущество заключается в том, что в Карфагене цари не должны ни непременно происходить из одного и того же рода, ни из какого попало, но должны принадлежать к выдающемуся роду...[50] избираются из числа этих[51], а не по возрасту. В самом деле, геронты, захватив главные должности, могут принести 1273a большой вред, если они окажутся людьми ничтожными, и уже принесли вред в Лакедемонском государстве.

3. Главное, в чем можно было бы упрекнуть этот государственный строй с точки зрения отклонения от

безукоризненного строя, присуще в одинаковой мере всем указанным выше трем государствам. То, что по замыслу призвано служить власти лучших (aristokratias) и политии, имеет элементы, склоняющиеся отчасти в сторону демократии, отчасти — в сторону олигархии. Цари вместе с геронтами в случае полного согласия между ними полномочены вносить или не вносить дела на решение народного собрания; если же согласия нет, то решающий голос принадлежит народному собранию. В тех делах, которые вносят на его решение цари и геронты, оно не только выслушивает постановления властей, но и имеет право обсуждать их, и каждый желающий может говорить против вносимых предложений, чего мы не находим при других государственных устройствах. 4. То же, что пентархии[52], обладающие многими важными полномочиями, кооптируются сами собой, что они избирают совет ста, что, сверх того, они остаются у власти более продолжительное время, чем остальные должностные лица (пентархии остаются у власти и после сложения с себя должности, и собираясь вступить в должность), — все это черты, свойственные олигархическому строю. Напротив, отсутствие вознаграждения должностным лицам за службу, назначение их не по жребию и другое подобное этому следует считать чертами, свойственными аристократическому строю; ему соответствует также и то, что в Карфагене все судебные дела разбираются определенными должностными лицами, а не так, как в Лакедемоне, где различные дела подлежат ведению различных судей.

5. Всего же более отклоняется от аристократического строя в сторону олигархии карфагенское государственное устройство в силу вот какого убеждения, разделяемого большинством: они считают, что должностные лица должны избираться не только по признаку благородного происхождения, но и по признаку богатства, потому что необеспеченному человеку невозможно управлять хорошо и иметь для этого достаточно досуга. Но если избрание должностных лиц по признаку богатства свойственно олигархии, а по признаку добродетели — аристократии, то мы в силу этого могли бы рассматривать как третий тот вид государственного строя, в духе которого у карфагенян организованы государственные порядки; ведь они изби-

рают должностных лиц, и притом главнейших — царей и полководцев, принимая во внимание именно эти два условия. 6. Но в таком отклонении от аристократического строя следует усматривать ошибку законодателя. Ведь самое важное — и на это нужно прежде всего обращать внимание — заключается в том, чтобы лучшие люди в государстве могли иметь досуг и ни в чем не терпели неподобающего с собой обращения, будут ли они должностными лицами или частными. Хотя должно считаться и с тем, что богатство способствует досугу, однако плохо, когда высшие из должностей, именно царское достоинство и стратегия, могут покупаться за деньги. Такого рода закон ведет к тому, что богатство ценится выше добродетели и все государство становится корыстолюбивым. 7. Ведь то, что почитается ценным у власть имущих, неизбежно явится таковым и в представлении остальных граждан. А где добродетель не ценится выше всего, там не может быть 1273b прочного аристократического государственного устройства. Вполне естественно, что покупающие власть за деньги привыкают извлекать из нее прибыль, раз, получая должность, они поиздержатся; невероятно, чтобы человек бедный и порядочный пожелал извлекать выгоду, а человек похуже, поиздержавшись, не пожелал бы этого. Поэтому править должны те, кто в состоянии править наилучшим образом (arista). Если законодатель не приложил старания к тому, чтобы порядочным людям дать возможность жить в достатке, то он должен был по крайней мере позаботиться о том, чтобы должностные лица имели необходимый досуг.

8. Отрицательной стороной можно считать и то, что одному человеку предоставлена возможность занимать одновременно несколько должностей; между тем в Карфагене такой порядок процветает. Однако всякое дело лучше всего исполняется одним человеком. С этим обязательно должен считаться законодатель; он не должен допускать, чтобы один и тот же человек и на флейте играл, и сапоги тачал. Таким образом, в государстве не слишком малых размеров чертой, более свойственной политии, а вместе с тем и демократии, являлось бы участие возможно большего числа граждан в управлении: тогда всякий будет делать свое дело, как мы сказали, и более сообразуясь с общест-

венной пользой, и лучше, и скорее. Это ясно сказывается в военном и морском деле, где приказание и послушание как бы пронизывают все.

9. Хотя, таким образом, государственное [устройство Карфагена и является] олигархическим, карфагеняне, однако, удачно спасаются [от возмущений со стороны народа тем, что дают ему возможность] разбогатеть, а именно они постоянно высылают определенную часть народа в подвластные города. Этим они врачуют свой государственный строй и придают ему стойкость. Но здесь всё — дело случая, между тем как предупреждение волнений среди граждан вменяется в обязанность законодателя. При нынешнем же положении стоит случиться какой-нибудь беде, и масса подвластных перестанет повиноваться, а в законах не найдется средства для водворения спокойствия.

Так обстоит дело с государственным устройством Лакедемона, Крита и Карфагена, которые заслуженно пользуются хорошей славой.

IX 1. Среди тех, которые высказались так или иначе о государственном устройстве, некоторые даже и в малой степени не принимали участия в государственных делах, но провели всю свою жизнь частными людьми; то, что было ими высказано более или менее замечательного в этом отношении, почти все уже упомянуто выше. Некоторые, напротив, были законодателями; одни из них издавали законы для своих государств, другие — для чужих, причем они и лично принимали участие в государственной деятельности. Из этих законодателей одни были только создателями законов, другие, как, например, Ликург и Солон, также создателями государственного строя; они создали и законы, и государственное устройство.

2. О лакедемонском государственном устройстве было сказано выше. Солона же некоторые считают превосходным законодателем: он упразднил крайнюю олигархию, положил конец рабству простого народа и установил прародительскую демократию, удачно смешав элементы разных государственных устройств; ареопаг представляет олигархический элемент, замещение должностей посредством избрания — элемент аристократический, а народный суд — демократический.
1274a Однако Солон, по-видимому, удержал то, что уже су-

ществовало прежде, а именно ареопаг и выборность должностных лиц, но демократию именно он установил тем, что ввел народный суд, где могут быть судьями все. 3. Некоторые упрекают Солона за это, указывая, что он свел на нет другие элементы государственного строя, передав всякую власть суду, члены которого назначаются по жребию. Когда народный суд усилился, то пред простым народом стали заискивать, как перед тираном, и государственный строй обратился в нынешнюю демократию. Значение ареопага уменьшил Эфиальт вместе с Периклом; Перикл ввел плату за участие в суде, и таким способом каждый из демагогов вел демократию все дальше — вплоть до нынешнего положения. 4. Произошло это, как представляется, не в соответствии с замыслом Солона, а скорее по стечению обстоятельств. Ведь во время Персидских войн простой народ, став причиной гегемонии на море, возгордился и, несмотря на противодействие порядочных людей, взял себе дурных руководителей; между тем Солон, по-видимому, дал простому народу лишь самую необходимую власть — избирать должностных лиц и принимать от них отчеты (если бы он этими правами не обладал, то находился бы на положении раба и был бы враждебно настроен); но все должности по замыслу Солона должны были замещаться людьми знатного происхождения и состоятельными — из пентакосиомедимнов, зевгитов и из третьего слоя — так называемого всадничества; четвертый слой составляли феты, не имевшие доступа ни к какой должности [53].

5. Законодателями были также Залевк из Локров Эпизефирских и Харонд из Катаны для своих сограждан, а также для остальных халкидских городов в Италии и Сицилии [54]. Некоторые пытаются включить в число законодателей и Ономакрита, который будто бы был первым отличившимся в деле законодательства; указывают, что он, локр по происхождению, получил выучку на Крите, где он жил, изучая искусство мантики; что его товарищем был Фалет; что слушателями Фалета были Ликург и Залевк, а слушателем Залевка — Харонд [55]. Но те, кто устанавливает такую преемственность, слишком мало считаются с хронологией.

6. У фиванцев законодателем был Филолай Корин-

фянии[56]. Филолай происходил из рода Бакхиадов; вступив в любовную связь с Диоклом, победителем на олимпийских состязаниях, он удалился в Фивы, когда тот, возненавидев преступную любовь к себе своей матери Алкионы, покинул Коринф. Там же оба и окончили свои дни. И теперь еще показывают их могилы, расположенные таким образом, что с одной из них можно хорошо видеть другую, но коринфская земля со стороны одной могилы видна, со стороны другой — нет. 7. По преданию, относительно погребения они распорядились сами: Диокл — из отвращения к тому, что с ним приключилось,— хотел, чтобы с его могильной насыпи не была видна Коринфская область, а Филолай, 1274b напротив,— чтобы она была видна. Оба они поселились у фиванцев по указанной выше причине. Филолай, между прочим, установил у них также законы, касающиеся деторождения (эти законы они называют законами об усыновлении); они были установлены им специально с целью сохранения одинакового числа земельных наделов.

8. В законодательстве Харонда нет ничего своеобразного, за исключением закона о судебном преследовании за лжесвидетельства (он первый установил привлечение за них к ответственности). По точности формулировки своих законов Харонд выделяется даже среди нынешних законодателей. У Фалея своеобразен закон об уравнении собственности. У Платона — общность жен, детей и имущества, женские сисситии, а также закон о попойках, а именно то, что председательствовать на них должны люди трезвые, далее — закон о военных упражнениях, в силу которого упражняющиеся должны уметь одинаково владеть обеими руками, так как не следует, чтобы одна рука была полезной, а другая — бесполезной.

9. Есть законы Драконта, но он дал их для уже существовавшего государственного устройства. Своеобразного, заслуживающего упоминания в этих законах нет ничего, исключая только их суровость из-за размеров наказания. И Питтак[57] был творцом законов, но не государственного устройства. Своеобразен следующий закон Питтака: пьяные за совершенные ими проступки должны подвергаться большему наказанию, нежели трезвые; так как пьяные в большинстве случаев отличаются большей наглостью, чем трезвые, то он

позаботился об общественной пользе и не пожелал оказывать снисхождение, какое должны были бы, пожалуй, вызывать к себе пьяные.

У фракийских халкидян был законодатель Андродамант, уроженец Регия[58]; ему принадлежат законы касательно убийств и о дочерях-наследницах; впрочем, едва ли кто-либо мог бы указать на какую-нибудь своеобразную черту в законодательстве Андродаманта.

Вот наши рассуждения о государственных устройствах, как существующих в действительности, так и оставшихся только в проектах.

КНИГА ТРЕТЬЯ (Г)

I 1. Исследователю видов государственного строя и присущих им свойств надлежит прежде всего подвергнуть рассмотрению вопрос о государстве вообще и разобрать, что такое собственно государство. В настоящее время на этот счет существует разногласие; одни утверждают, что то или иное действие совершило государство, другие говорят: нет, не государство, а олигархия или тиран. В самом деле, мы видим, что вся деятельность государственного мужа и законодателя направлена исключительно на государство (polis), а государственное устройство (politeia) есть известная организация обитателей государства. 2. Ввиду того что государство представляет собой нечто составное, подобное всякому целому, но состоящему из многих частей, ясно, что сначала следует определить, что такое гражданин (politēs), ведь государство есть совокупность граждан. Итак, должно рассмотреть, кого следует называть гражданином и что такое гражданин. Ведь часто мы встречаем разногласие в определении понятия гражданина: не все согласны считать гражданином одного и того же; тот, кто в демократии гражданин, в олигархии часто уже не гражданин.

3. Тех, которые получили название граждан в каком-либо исключительном смысле, например принятых в число граждан, следует оставить без внимания[1]. Гражданин является таковым также не в силу того, что он живет в том или ином месте: ведь и метеки[2] и рабы также имеют свое местожительство наряду с гражданами, а равным образом не граждане и те, кто имеет право быть истцом и ответчиком, так как этим правом пользуются и иноземцы на основании заключенных с ними соглашений (таким именно правом они пользуются). Что касается метеков, то во многих местах они этого права в полном объеме не имеют, но

должны выбирать себе простата[3]; таким образом, они не в полной мере участвуют в этого рода общении.

4. И о детях, не достигших совершеннолетия и потому не внесенных в гражданские списки[4], и о старцах, освобожденных от исполнения гражданских обязанностей, приходится сказать, что и те и другие — граждане лишь в относительном смысле, а не безусловно; и к первым придется прибавить «свободные от повинностей» граждане, а ко вторым — «перешедшие предельный возраст» или что-нибудь в таком роде (дело в том или ином обозначении — наша мысль и без того ясна). Мы же ставим своей задачей определить понятие гражданина в безусловном смысле этого слова, в таком значении, которое не имело бы никакого недостатка, требующего исправления; иначе пришлось бы задаваться вопросами и разрешать их и по поводу лиц, утративших гражданские права, и по поводу изгнанников.

Лучше всего безусловное понятие гражданина может быть определено через участие в суде и власти. Некоторые из должностей бывают временными: один и тот же человек либо вообще не может занимать их вторично, либо может занимать, но лишь по истечении определенного времени; относительно же других ограничения во времени нет — сюда относится участие в суде и в народном собрании. 5. Однако, пожалуй, кто-нибудь заметит, что судьи и участники народного собрания не являются должностными лицами и что в силу этого они не принимают участия в государственном управлении, хотя, с другой стороны, было бы смешно считать лишенными власти именно тех, кто выносит важнейшие решения. Но это не имеет никакого значения, так как речь идет только о названии. В самом деле, общего обозначения для судей и участников народного собрания не существует; пусть эти должности и останутся без более точного определения, лишь бы были разграничены понятия. Мы же считаем гражданами тех, кто участвует в суде и в народном собрании. Примерно такое определение понятия гражданина лучше всего подходит ко всем тем, кто именуется гражданами.

6. Не следует упускать из виду, что для предметов, содержание которых обнаруживает видовые различия, так что один из них является первым, другой —

вторым, третий — следующим, общего признака либо не бывает вовсе, либо он имеется лишь в недостаточной степени. Между тем государственные устройства представляют собой видовые различия, и одни из них 1275b заслуживают этого наименования в меньшей, другие — в большей степени; ведь основанные на ошибочных началах и отклоняющиеся от правильных государственные устройства неизбежно стоят ниже тех, которые свободны от этих недостатков (что мы разумеем под отклоняющимися видами, выяснится впоследствии). Таким образом, и гражданин должен быть тем или иным в зависимости от того или иного вида государственного устройства. Тот гражданин, о котором сказано выше, соответствует преимущественно гражданину демократического устройства; к остальным видам государственного устройства это определение подходить может, но не обязательно. 7. При некоторых видах государственного устройства демоса нет, нет и обыкновения созывать народные собрания, за исключением чрезвычайных случаев, и судебные полномочия поделены между разными должностными лицами; так, например, в Лакедемоне различного рода гражданские дела разбирает тот или иной из эфоров, уголовные — геронты, другие дела — также какие-нибудь другие должностные лица. То же самое и в Карфагене, где по всем судебным делам выносят решения определенные должностные лица. 8. Значит, наше определение понятия гражданина нуждается в поправке: при других государственных устройствах участником народного собрания и судьей является не не поддающееся определению должностное лицо, а лицо, наделенное определенными полномочиями: из них или всем, или некоторым предоставляется право быть членами совета и разбирать либо все судебные дела, либо некоторые из них. Что такое гражданин, отсюда ясно. О том, кто имеет участие в законосовещательной или судебной власти, мы можем утверждать, что он и является гражданином данного государства. Государством же мы и называем совокупность таких граждан, достаточную, вообще говоря, для самодовлеющего существования.

9. На практике гражданином считается тот, у кого родители — и отец и мать — граждане, а не кто-либо один из них. Другие идут еще дальше в этом отношении и требуют, например, чтобы предки гражданина

во втором, третьем и даже более отдаленном колене были также гражданами. Но при таком необходимом в государственных целях и поспешном определении иногда возникает затруднение, как удостовериться в гражданском происхождении предка в третьем или в четвертом колене. Правда, леонтинец Горгий, отчасти, пожалуй, находясь в затруднении, отчасти иронизируя, сказал: «Подобно тому как ступки — работа изготовляющих ступки мастеров, так точно и граждане Ларисы — изделие демиургов» (дело в том, что некоторые из последних были изготовителями ларис[5]). Но в сущности здесь все просто: если граждане Ларисы принимали участие, согласно данному выше определению, в государственном управлении, то они были гражданами, потому что не представляется вообще никакой возможности распространять на первых обитателей или основателей государства требование, чтобы они происходили от граждан или гражданок. 10. Требование это встречает еще большее затруднение в том случае, когда кто-либо получил гражданские права благодаря изменению государственного устройства, как это сделал, например, в Афинах Клисфен после изгнания тираннов; он вписал в филы многих иноземцев и рабов-метеков[6]. По отношению к таким гражданам спорный вопрос не в том, кто из них гражданин, а в том, по праву или не по праву, хотя и при этом может встретиться новое затруднение, а именно: если кто- 1276a
либо стал гражданином не по праву, то, значит, он и не гражданин, так как несправедливое равносильно ложному. Но мы видим, что некоторые даже занимают должности не по праву, и тем не менее мы называем их должностными лицами, хотя и не по праву. Так как мы определили понятие гражданина в зависимости от отношения его к той или иной должности, а именно сказали, что гражданин — тот, кто имеет доступ к такой-то должности, то занимающих должности нам явно следует считать гражданами, а по праву ли они граждане или не по праву — это стоит в связи с указанным выше спорным вопросом.

Некоторые затрудняются решить, когда то или иное действие должно быть признаваемо действием государства и когда — нет; например, при переходе олигархии или тирании в демократию некоторые отказываются от исполнения обязательств, указывая на то,

что эти обязательства взяло на себя не государство, а тиранн, равно как и от многого другого подобного же рода, ссылаясь на то, что некоторые виды государственного устройства существуют благодаря насилию, а не ради общей пользы. 11. Хотя бы некоторые и управлялись демократически таким способом, все же до́лжно признавать действия, исходящие от правительства такого демократического государства, действиями государственными, равно как и действия, исходящие от правительств олигархических и тираннических государств.

Поставленный нами вопрос, по-видимому, соприкасается с трудноразрешимым вопросом такого рода: при каких обстоятельствах должно утверждать, что государство осталось тем же самым или стало не тем же самым, но иным? При самом поверхностном рассмотрении это вопрос о территории и населении, ведь можно себе представить, что территория и население разъединены и одни живут на одной территории, другие на другой. Но это затруднение сравнительно простое (ввиду того что слово «государство» употребляется в разных значениях, исследование вопроса становится легким). 12. Равным образом, если люди живут на одной и той же территории, когда следует считать, что здесь единое государство? Разумеется, дело не в стенах, ведь весь Пелопоннесс можно было бы окружить одной стеной. Чем-то подобным является Вавилон и всякий город, представляющий собой скорее племенной округ, нежели государственную общину: по рассказам, уже три дня прошло, как Вавилон был взят, а часть жителей города ничего об этом не знала. Впрочем, рассмотрение этого вопроса полезно отложить до другого случая (государственный муж не должен оставлять без внимания и вопрос о величине государства, какова она должна быть, равно как и то, что полезнее для государства — чтобы в нем обитало одно племя или несколько). 13. Но допустим, что одна и та же территория заселена одними и теми же обитателями; спрашивается: до тех пор пока обитатели ее будут одного и того же происхождения, следует ли их государство считать одним и тем же, несмотря на то что постоянно одни умирают, другие нарождаются? Не происходит ли здесь то же, что бывает с реками и источниками? Мы обыкновенно называем и реки и ис-

точники одними и теми же именами, хотя непрерывно одна масса воды прибывает, другая убывает. Или ввиду такого рода обстоятельств следует считать только обитателей одними и теми же, а государство признавать иным? 1276b Если государство есть некое общение — а оно именно и есть политическое общение граждан,— то естественно, раз государственное устройство видоизменяется и отличается от прежнего, и государство признавать не одним и тем же; ведь различаем же мы хоры — хор в комедии, хор в трагедии, хотя часто тот и другой хор состоит из одних и тех же людей. 14. Точно так же мы называем иным всякого рода общение и соединение, если видоизменяется его характер; например, тональность, состоящую из одних и тех же тонов, мы называем различно: в одном случае — дорийской, в другой — фригийской. А если так, тождественность государства должна определяться главным образом применительно к его строю; давать же государству наименование иное или то же самое можно и независимо от того, населяют ли его одни и те же жители или совершенно другие. Справедливо ли при изменении государством его устройства не выполнять обязательства или выполнять их — это вопрос иного порядка.

II 1. Непосредственно вслед за только что изложенным необходимо рассмотреть вопрос: должно ли добродетель хорошего человека и дельного гражданина признавать тождественной или нетождественной?

Впрочем, если приходится исследовать этот вопрос, нужно предварительно определить какими-нибудь общими чертами добродетель гражданина. Гражданин, говорим мы, находится в таком же отношении к государству, в каком моряк на судне — к остальному экипажу. Хотя моряки на судне занимают неодинаковое положение: один из них гребет, другой правит рулем, третий состоит помощником рулевого, четвертый носит какое-либо иное соответствующее наименование, все же, очевидно, наиболее точное определение добродетели каждого из них в отдельности будет подходить только к нему одному, но какое-либо общее определение будет приложимо в равной степени ко всем; ведь благополучное плавание — цель, к которой стремятся все моряки в совокупности и каждый из них в отдель-

ности. 2. То же самое и по отношению к гражданам: хотя они и не одинаковы, все же их задача заключается в спасении составляемого ими общения, а общением этим является государственный строй. Поэтому и гражданская добродетель неизбежно обусловливается этим последним. А так как существует несколько видов государственного строя, то очевидно, что добродетель дельного гражданина, добродетель совершенная, не может быть одною, между тем как мы называем кого-либо хорошим человеком за совершенство в единой добродетели. Отсюда ясно, что всякий гражданин может быть дельным, не обладая той добродетелью, которая делает дельным человека. 3. Можно, впрочем, прийти к тому же самому заключению иным путем, исходя из исследования вопроса о наилучшем государственном устройстве. Если возможно допустить существование государства, состоящего исключительно из дельных граждан, то каждый из них должен исполнять полагающееся ему дело хорошо, что зависит от добродетели гражданина. Но так как невозможно всем
1277a гражданам быть одинаковыми, то не может быть и одной добродетели гражданина и хорошего человека; добродетель дельного гражданина должна быть налицо у всех граждан, ибо только в таком случае государство оказывается наилучшим, но добродетелью хорошего человека не могут обладать все, если только не предполагать, что все граждане в отменном государстве должны быть хорошими. 4. Далее, государство заключает в себе неодинаковые элементы; подобно тому как всякий человек состоит из души и тела, а душа в свою очередь заключает в себе разум и страсти или подобно тому как семья состоит из мужчины и женщины, а собственность заключает в себе господина и раба, точно так же и государство включает в себя все это да еще, сверх того, и другие, неодинаковые элементы. Отсюда неизбежный вывод: добродетель всех граждан не может быть одной, подобно тому как среди членов хора не одинакова добродетель корифея и добродетель парастата[7].

5. Итак, из сказанного ясно, что добродетель хорошего человека и дельного гражданина вообще не одна и та же. Но не может ли она у кого-нибудь быть таковою? Ведь говорим же мы, что дельный правитель должен быть хорошим и рассудительным, а государ-

ственный муж непременно должен быть рассудительным. Некоторые утверждают, что и воспитание правителя с самого начала должно быть иным, что бывает и на самом деле; царские сыновья обучаются верховой езде и военному искусству, как говорит и Еврипид: «Не тонкости мне надобны, а то, что нужно государству»[8], предполагая, следовательно, особое воспитание для правителя. 6. Если добродетель хорошего человека и хорошего правителя тождественны, а гражданином является и подчиненный, то добродетель гражданина и добродетель человека не могут быть совершенно тождественными, но могут быть таковыми только у определенного вида гражданина, так как у правителя и гражданина добродетель не одна и та же. И это, может быть, побудило Ясона[9] сказать, что он голодает, когда он не тиранн, а это значит, что он не умеет быть частным человеком. 7. Способность властвовать и подчиняться заслуживает похвалы, и добродетель гражданина, по-видимому, и заключается в способности прекрасно и властвовать, и подчиняться. Итак, если мы положим, что добродетель хорошего мужа есть способность властвовать, а добродетель гражданина — и то и другое, то обе эти добродетели не заслуживали бы одинаковой похвалы. Но так как они и на самом деле оказываются различными[10] и так как властитель и подчиненный должны изучать не одно и то же, а гражданин должен уметь то и другое и быть причастным к тому и другому...[11] Это можно усматривать и из следующего. 8. Существует власть господина; под этой властью мы понимаем такую власть, которая проявляется относительно работ первой необходимости: правителю нет нужды уметь исполнять эти работы, он, скорее, должен пользоваться ими; в противном случае положение было бы вроде рабского; я имею в виду положение, когда свободный человек исполняет работы, подобающие слугам. Мы утверждаем, что есть разные виды рабов, так как существует и много видов работ. Одну часть этих работ исполняют ремесленники, именно те, которые, как показывает и самое наименование их, живут «от рук своих»[12]; к числу их 1277b
принадлежат и мастера. Поэтому в некоторых государствах в древнее время, пока там не была установлена крайняя демократия, ремесленники не имели доступа к государственным должностям. 9. Итак, ни

хороший человек, ни хороший государственный муж, ни добрый гражданин не должны обучаться таким работам, которые подобают людям, предназначенным к подчинению, за исключением разве того, когда вследствие нужды приходится исполнять эти работы для самого себя; в таком случае не приходится быть то господином, то рабом. Но существует и такая власть, в силу которой человек властвует над людьми себе подобными и свободными. Эту власть мы называем властью государственной; проявлять ее правитель должен научиться, пройдя сам школу подчинения; например, чтобы быть гиппархом, нужно послужить в коннице, чтобы быть стратегом, нужно послужить в строю, быть лохагом, таксиархом [13]. И совершенно правильно утверждение, что нельзя хорошо начальствовать, не научившись повиноваться. 10. Добродетель во всем этом различна; но хороший гражданин должен уметь и быть способным и подчиняться и начальствовать, и добродетель гражданина заключается в умении властвовать над свободными людьми и быть подвластным. Добродетель хорошего человека также имеет в виду и то и другое. Если различны виды воздержности и справедливости у начальника и у подчиненного, но свободного человека, то, очевидно, не одна и добродетель хорошего человека, например справедливость; но она распадается на несколько видов в соответствии с тем, будет ли человек властвовать или подчиняться, подобно тому как различаются воздержность и мужество мужчины и женщины: мужчина, если бы он был храбр настолько, насколько храбра мужественная женщина, показался бы трусом, а женщина, если бы она была так же скромна, как скромен добрый мужчина, показалась бы болтливой; и умение управлять хозяйством не в одном и том же сказывается у мужчины и у женщины; его дело — наживать, ее — сохранять. 11. Рассудительность — вот единственная отличительная добродетель правителя; остальные добродетели являются, по-видимому, необходимым общим достоянием и подчиненных и правителей; от подчиненного нечего требовать рассудительности как добродетели, но нужно требовать лишь правильного суждения; подчиненный — это как бы мастер, делающий флейты, а правитель — это флейтист, играющий на его флейте. Итак, тождественна ли добродетель хорошего

человека и дельного гражданина, или она различна, в каком отношении она тождественна и в каком различна,— ясно из предыдущего.

III 1. Остается еще одно затруднение в определении понятия гражданина: является ли гражданином действительно только тот, кому можно принимать участие в управлении, или же гражданами нужно считать также и ремесленников? Если следует считать гражданами также и тех, кто не имеет доступа к должностям, то, выходит, добродетель начальствующего не может быть свойственна всякому гражданину, потому что в указанном случае гражданином оказывается и этот. А если ни один из таковых не является гражданином, то спрашивается, к какому же разряду населения должен быть отнесен каждый. Разумеется, он не метек и не иноземец. Или мы должны признать, что из создавшегося таким образом положения не вытекает ничего нелепого, так как ведь ни рабы, ни вольноотпущенники ни в каком случае не причисляются к указанным. 2. Совершенно справедливо, что не должно считать гражданами всех тех, без кого не может обойтись государство, потому что и дети — граждане не в том смысле, в каком граждане — взрослые; последние — граждане в полном смысле, первые — условно: они граждане несовершенные. В древние времена у некоторых ремесленниками были рабы или чужестранцы, почему и в настоящее время большинство их именно таково. Но наилучшее государство не даст ремесленнику гражданских прав; если же и он — гражданин, то нужно признать, что та гражданская добродетель, о которой речь была выше, подходит не ко всем, даже не ко всем свободнорожденным, но только к тем, кто избавлен от работ, необходимых для насущного пропитания. 3. Те, кто исполняет подобного рода работы для одного человека,— рабы, на общую пользу — ремесленники и поденщики. Отсюда ясно, как обстоит с ними дело, и уже то, что было ранее сказано, освещает весь вопрос. А именно, поскольку существует несколько видов государственного устройства, должно существовать и несколько разновидностей гражданина, преимущественно подчиненного гражданина, и, таким образом, при одном виде государственного устройства необходимо считать гражданами ремесленни-

ков и поденщиков, при другом это невозможно, например при так называемой аристократии, где почетные должности даются только в зависимости от добродетели и по достоинству; ведь невозможно человеку, ведущему жизнь ремесленника или поденщика, упражняться в добродетели. 4. В олигархиях поденщику нельзя быть гражданином (там доступ к должностям обусловлен большим имущественным цензом), а ремесленнику можно, так как многие ремесленники богатеют от своего ремесла. В Фивах был закон: кто в течение десяти лет не воздерживался от рыночной торговли, тот не имел права занимать государственную должность. Напротив, во многих государствах закон допускает в число граждан и иноземцев; так, в некоторых демократиях гражданин и тот, у кого только мать — гражданка; тот же самый порядок наблюдается у многих по отношению к незаконнорожденным. 5. Тем не менее, хотя вследствие недостатка в законных гражданах делают гражданами и таких людей (закон дозволяет делать это по причине малонаселенности государства), с увеличением народонаселения все-таки постепенно устраняются сначала родившиеся от раба или рабыни, затем родившиеся от женщин-гражданок, так что в конце концов гражданами становятся лишь родившиеся от обоих родителей-граждан. 6. Итак, из сказанного ясно, что существует несколько разновидностей гражданина; ясно также и то, что гражданином по преимуществу является тот, кто обладает совокупностью гражданских прав; и у Гомера сказано: «Как будто бы был я скиталец презренный»[14], ибо тот, кто не обладает совокупностью гражданских прав[15], подобен метеку. Где такого рода отношения затушеваны, там это делается с целью ввести в заблуждение тех, кто имеет в государстве свое местожительство.

Итак, из сказанного ясно, должно ли считать доб-
1278b родетель, отличающую хорошего человека и дельного гражданина, различной или тождественной: в одном государстве понятия хорошего человека и дельного гражданина сливаются, в другом — различаются; да и в первом случае не всякий хороший человек в то же время является гражданином, но гражданин только тот, кто стоит в известном отношении к государственной жизни, кто имеет или может иметь полномочия

в деле попечения о государственных делах или единолично, или вместе с другими.

IV 1. После сделанных разъяснений следует рассмотреть, должно ли допустить существование одного вида государственного устройства или нескольких, и если их имеется несколько, то каковы они, сколько их и в чем их отличия.

Государственное устройство (politeia) — это распорядок в области организации государственных должностей вообще, и в первую очередь верховной власти: верховная власть повсюду связана с порядком государственного управления (politeyma), а последний и есть государственное устройство. Я имею в виду, например, то, что в демократических государствах верховная власть — в руках народа; в олигархиях, наоборот, в руках немногих; поэтому и государственное устройство в них мы называем различным. С этой точки зрения мы будем судить и об остальном.

2. Следует предпослать вопрос: для какой цели возникло государство и сколько видов имеет власть, управляющая человеком в его общественной жизни? Уже в начале наших рассуждений, при разъяснении вопроса о домохозяйстве и власти господина в семье, было указано, что человек по природе своей есть существо политическое, в силу чего даже те люди, которые нисколько не нуждаются во взаимопомощи, безотчетно стремятся к совместному жительству.

3. Впрочем, к этому людей побуждает и сознание общей пользы, поскольку на долю каждого приходится участие в прекрасной жизни (dzēn kalōs); это по преимуществу и является целью как для объединенной совокупности людей, так и для каждого человека в отдельности. Люди объединяются и ради самой жизни, скрепляя государственное общение: ведь, пожалуй, и жизнь, взятая исключительно как таковая, содержит частицу прекрасного, исключая разве только те случаи, когда слишком преобладают тяготы. Ясно, что большинство людей готово претерпевать множество страданий из привязанности к жизни, так как в ней самой по себе заключается некое благоденствие и естественная сладость.

4. Нетрудно различить так называемые разновидности власти; о них мы неоднократно рассуждали и в

экзотерических сочинениях[16]. Власть господина над рабом, хотя одно и то же полезно и для прирожденного раба, и для прирожденного господина, все-таки имеет в виду главным образом пользу господина, для раба же она полезна привходящим образом (если гибнет раб, власть господина над ним, очевидно, должна прекратиться). 5. Власть же над детьми, над женой и над всем домом, называемая нами вообще властью домохозяйственной, имеет в виду либо благо подвластных, либо совместно благо обеих сторон, но по сути дела
1279a благо подвластных, как мы наблюдаем и в остальных искусствах, например в медицине и гимнастике, которые случайно могут служить и благу самих обладающих этими искусствами. Ведь ничто не мешает педотрибу[17] иногда и самому принять участие в гимнастических упражнениях, равно как и кормчий всегда является и одним из моряков. И педотриб или кормчий имеет в виду благо подвластных ему, но когда он сам становится одним из них, то случайно и он получает долю пользы: кормчий оказывается моряком, педотриб — одним из занимающихся гимнастическими упражнениями. 6. Поэтому и относительно государственных должностей — там, где государство основано на началах равноправия и равенства граждан,— выступает притязание на то, чтобы править по очереди. Это притязание первоначально имело естественные основания; требовалось, чтобы государственные повинности исполнялись поочередно, и каждый желал, чтобы, подобно тому как он сам, находясь ранее у власти, заботился о пользе другого, так и этот другой в свою очередь имел в виду его пользу. В настоящее время из-за выгод, связанных с общественным делом и нахождением у власти, все желают непрерывно обладать ею, как если бы те, кто стоит у власти, пользовались постоянным цветущим здоровьем, невзирая на свою болезненность; потому что тогда также стали бы стремиться к должностям. 7. Итак, ясно, что только те государственные устройства, которые имеют в виду общую пользу, являются, согласно со строгой справедливостью, правильными; имеющие же в виду только благо правящих — все ошибочны и представляют собой отклонения от правильных: они основаны на началах господства, а государство есть общение свободных людей.

После того как это установлено, надлежит обратиться к рассмотрению государственных устройств — их числа и свойств, и прежде всего правильных, так как из их определения ясными станут и отклонения от них.

V 1. Государственное устройство означает то же, что и порядок государственного управления, последнее же олицетворяется верховной властью в государстве, и верховная власть непременно находится в руках либо одного, либо немногих, либо большинства. И когда один ли человек, или немногие, или большинство правят, руководясь общественной пользой, естественно, такие виды государственного устройства являются правильными, а те, при которых имеются в виду выгоды либо одного лица, либо немногих, либо большинства, являются отклонениями. Ведь нужно признать одно из двух: либо люди, участвующие в государственном общении, не граждане, либо они все должны быть причастны к общей пользе. 2. Монархическое правление, имеющее в виду общую пользу, мы обыкновенно называем царской властью; власть немногих, но более чем одного — аристократией (или потому, что правят лучшие, или потому, что имеется в виду высшее благо государства и тех, кто в него входит); а когда ради общей пользы правит большинство, тогда мы употребляем обозначение, общее для всех видов государственного устройства,— полития [18]. 3. И такое разграничение оказывается логически правильным: один человек или немногие могут выделяться своей добродетелью, но преуспеть во всякой добродетели для большинства — дело уже трудное, хотя легче всего — в военной доблести, так как последняя встречается именно в народной массе. Вот почему в такой политии верховная власть сосредоточивается в руках воинов, которые вооружаются на собственный счет. 4. Отклонения от указанных устройств следующие: от царской власти — тирания, от аристократии — олигархия, от политии — демократия. Тирания — монархическая власть, имеющая в виду выгоды одного правителя; олигархия блюдет выгоды состоятельных граждан; демократия — выгоды неимущих; общей же пользы ни одна из них в виду не имеет.

Нужно, однако, несколько обстоятельнее сказать о том, что представляет собой каждый из указанных

видов государственного устройства в отдельности. Исследование это сопряжено с некоторыми затруднениями: ведь при научном, а не только практически-утилитарном (pros to prattein) изложении каждой дисциплины исследователь не должен оставлять что-либо без внимания или что-либо обходить; его задача состоит в том, чтобы в каждом вопросе раскрывать истину.

5. Тирания, как мы сказали, есть деспотическая монархия в области политического общения; олигархия — тот вид, когда верховную власть в государственном управлении имеют владеющие собственностью; наоборот, при демократии эта власть сосредоточена не в руках тех, кто имеет большое состояние, а в руках неимущих. И вот возникает первое затруднение при разграничении их: если бы верховную власть в государстве имело большинство и это были бы состоятельные люди (а ведь демократия бывает именно тогда, когда верховная власть сосредоточена в руках большинства), с другой стороны, точно так же, если бы где-нибудь оказалось, что неимущие, хотя бы они и представляли собой меньшинство в сравнении с состоятельными, все-таки захватили в свои руки верховную власть в управлении (а, по нашему утверждению, олигархия там, где верховная власть сосредоточена в руках небольшого количества людей), то показалось бы, что предложенное разграничение видов государственного устройства сделано неладно. 6. Но допустим, что кто-нибудь, соединив признаки: имущественное благосостояние и меньшинство и, наоборот, недостаток имущества и большинство и, основываясь на таких признаках, стал бы давать наименования видам государственных устройств: олигархия — такой вид государственного устройства, при котором должности занимают люди состоятельные, по количеству своему немногочисленные; демократия — тот вид, при котором должности в руках неимущих, по количеству своему многочисленных. Получается другое затруднение: как мы обозначим только что указанные виды государственного устройства — тот, при котором верховная власть сосредоточена в руках состоятельного большинства, и тот, при котором она находится в руках неимущего меньшинства, если никакого иного государственного устройства, кроме указанных, не существует? 7. Итак,

из приведенных соображений, по-видимому, вытекает следующее: тот признак, что верховная власть находится либо в руках меньшинства, либо в руках большинства, есть признак случайный и при определении того, что такое олигархия, и при определении того, что такое демократия, так как повсеместно состоятельных бывает меньшинство, а неимущих большинство; значит, этот признак не может служить основой указанных выше различий. То, чем различаются демократия и олигархия, есть бедность и богатство; вот почему там, где власть основана — безразлично, у меньшинства или большинства — на богатстве, мы имеем дело с олигархией, а где правят неимущие, там перед нами демократия. А тот признак, что в первом случае мы имеем дело с меньшинством, а во втором — с большинством, повторяю, есть признак случайный. Состоятельными являются немногие, а свободой пользуются все граждане; на этом же и другие основывают свои притязания на власть в государстве.

8. Прежде всего должно исследовать указываемые обыкновенно отличительные принципы олигархии и демократии, а также и то, что признается справедливостью с олигархической и демократической точек зрения. Ведь все опираются на некую справедливость, но доходят при этом только до некоторой черты, и то, что они называют справедливостью, не есть собственно справедливость во всей ее совокупности. Так, например, справедливость, как кажется, есть равенство, и так оно и есть, но только не для всех, а для равных; и неравенство также представляется справедливостью, и так и есть на самом деле, но опять-таки не для всех, а лишь для неравных. Между тем упускают из виду вопрос «для кого?» и потому судят дурно; причиной этого является то, что судят о самих себе, в суждении же о своих собственных делах едва ли не большинство людей — плохие судьи. 9. Так как справедливость — понятие относительное и различается столько же в зависимости от свойств объекта, сколько и от свойств субъекта, как об этом ранее упоминалось в «Этике»[19], то относительно равенства, касающегося объектов, соглашаются все, но по поводу равенства, касающегося субъектов, колеблются, и главным образом вследствие только что указанной причины, именно дурного суждения о своих собственных делах; а затем те и другие,

считая, что они все-таки согласны в относительном понимании справедливости, укрепляются в той мысли, что они постигают ее в полном смысле. Одни рассуждают так: если они в известном отношении, например в отношении денег, не равны, то, значит, они и вообще не равны; другие же думают так: если они в каком-либо отношении равны, хотя бы в отношении свободы, то, следовательно, они и вообще равны. Но самое существенное они тут и упускают из виду. 10. В самом деле, если бы они вступили в общение и объединились исключительно ради приобретения имущества, то могли бы притязать на участие в жизни государства в той мере, в какой это определялось бы их имущественным положением. В таком случае олигархический принцип, казалось бы, должен иметь полную силу: ведь не признают справедливым, например, то положение, когда кто-либо, внеся в общую сумму в сто мин всего одну мину, предъявлял бы одинаковые претензии на первичную сумму и на наросшие проценты с тем, кто внес все остальное.

Государство создается не ради того только, чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо; в противном случае следовало бы допустить также и государство, состоящее из рабов или из животных, чего в действительности не бывает, так как ни те ни другие не составляют общества, стремящегося к благоденствию всех и строящего жизнь по своему предначертанию. Равным образом государство не возникает ради заключения союза в целях предотвращения возможности обид с чьей-либо стороны, также не ради взаимного торгового обмена и услуг; иначе этруски и карфагеняне и вообще все народы, объединенные заключенными между ними торговыми договорами, должны были бы считаться гражданами одного государства. 11. Правда, у них существуют соглашения касательно ввоза и вывоза товаров, имеются договоры с целью предотвращения взаимных недоразумений и есть письменные постановления касательно военного
1280b союза. Но для осуществления всего этого у них нет каких-либо общих должностных лиц, наоборот, у тех и других они разные; ни те ни другие не заботятся ни о том, какими должны быть другие, ни о том, чтобы кто-нибудь из состоящих в договоре не был несправедлив, чтобы он не совершил какой-либо низо-

сти; они пекутся исключительно о том, чтобы не вредить друг другу. За добродетелью же и пороком в государствах заботливо наблюдают те, кто печется о соблюдении благозакония; в этом и сказывается необходимость заботиться о добродетели граждан тому государству, которое называется государством по истине, а не только на словах. В противном случае государственное общение превратится в простой союз, отличающийся от остальных союзов, заключенных с союзниками, далеко живущими, только в отношении пространства. Да и закон в таком случае оказывается простым договором или, как говорил софист Ликофрон, просто гарантией личных прав; сделать же граждан добрыми и справедливыми он не в силах.

12. Что дело обстоит так — это ясно. Ведь если бы кто-нибудь соединил разные места воедино, так чтобы, например, городские стены Мегар и Коринфа соприкасались между собой, все-таки одного государства не получилось бы; не было бы этого и в том случае, если бы они вступили между собой в эпигамию[20], хотя последняя и является одним из особых видов связи между государствами. Не образовалось бы государство и в том случае, если бы люди, живущие отдельно друг от друга, но не на таком большом расстоянии, чтобы исключена была возможность общения между ними, установили законы, воспрещающие им обижать друг друга при обмене; если бы, например, один был плотником, другой — земледельцем, третий — сапожником, четвертый — чем-либо иным в этом роде и хотя бы их число доходило до десяти тысяч, общение их все-таки распространялось бы исключительно лишь на торговый обмен и военный союз. 13. По какой же причине? Очевидно, не из-за отсутствия близости общения. В самом деле, если бы даже при таком общении они объединились, причем каждый смотрел бы на свой собственный дом как на государство, и если бы они защищали друг друга, как при оборонительном союзе, лишь при нанесении кем-либо обид, то и в таком случае по тщательном рассмотрении все-таки, по-видимому, не получилось бы государства, раз они и после объединения относились бы друг к другу так же, как и тогда, когда жили раздельно. Итак, ясно, что государство не есть общность местожительства, оно не создается в целях предотвращения взаимных обид или ради удобств

обмена. Конечно, все эти условия должны быть налицо для существования государства, но даже и при наличии их всех, вместе взятых, еще не будет государства; оно появляется лишь тогда, когда образуется общение между семьями и родами ради благой жизни (ey dzēn), в целях совершенного и самодовлеющего существования. 14. Такого рода общение, однако, может осуществиться лишь в том случае, если люди обитают в одной и той же местности и если они состоят между собой в эпигамии. По этой причине в государствах и возникли родственные союзы и фратрии и жертвоприношения и развлечения — ради совместной жизни. Все это основано на взаимной дружбе, потому что именно дружба есть необходимое условие совместной жизни. Таким образом, целью государства является благая жизнь, и все упомянутое создается ради
1281a этой цели; само же государство представляет собой общение родов и селений ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое, как мы утверждаем, состоит в счастливой и прекрасной жизни. Так что и государственное общение — так нужно думать — существует ради прекрасной деятельности, а не просто ради совместного жительства.

15. Вот почему тем, кто вкладывает бо́льшую долю для такого рода общения, надлежит принимать в государственной жизни и большее участие, нежели тем, кто, будучи равен с ними или даже превосходя их в отношении свободного и благородного происхождения, не может сравняться с ними в государственной добродетели, или тем, кто, превосходя богатством, не в состоянии превзойти их в добродетели.

Итак, из сказанного ясно, что все те, кто спорят о государственном устройстве, правы в своих доводах лишь отчасти.

VI 1. Не легко при исследовании определить, кому должна принадлежать верховная власть в государстве: народной ли массе, или богатым, или порядочным людям, или одному наилучшему из всех, или тиранну. Все это, оказывается, представляет трудность для решения. Почему, в самом деле? Разве справедливо будет, если бедные, опираясь на то, что они представляют большинство, начнут делить между собой состояние богатых? Скажут «да, справедливо», потому что вер-

ховная власть постановила считать это справедливым. Но что же тогда будет подходить под понятие крайней несправедливости? Опять-таки ясно, что если большинство, взяв себе все, начнет делить между собой достояние меньшинства, то этим оно погубит государство, а ведь добродетель не губит того, что заключает ее в себе, да и справедливость не есть нечто такое, что разрушает государство. Таким образом, ясно, что подобный закон не может считаться справедливым. 2. Сверх того, пришлось бы признать справедливыми и все действия, совершенные тиранном: ведь он поступает насильственно, опираясь на свое превосходство, как масса — по отношению к богатым. Но может быть, справедливо, чтобы властвовало меньшинство, состоящее из богатых? Однако, если последние начнут поступать таким же образом, т. е. станут расхищать и отнимать имущество у массы, будет ли это справедливо? В таком случае справедливо и противоположное. Очевидно, что такой образ действий низок и несправедлив. 3. Что же, значит, должны властвовать и стоять во главе всего люди порядочные? Но в таком случае все остальные неизбежно утратят политические права, как лишенные чести занимать государственные должности. Занимать должности мы ведь считаем почетным правом, а если должностными лицами будут одни и те же, то остальные неизбежно окажутся лишенными этой чести. Не лучше ли, если власть будет сосредоточена в руках одного, самого дельного? Но тогда получится скорее приближение к олигархии, так как большинство будет лишено политических прав. Пожалуй, кто-либо скажет: вообще плохо то, что верховную власть олицетворяет собой не закон, а человек, душа которого подвержена влиянию страстей. Однако если это будет закон, но закон олигархический или демократический, какая от него будет польза при решении упомянутых затруднений? Получится опять-таки то, о чем сказано выше. 4. Об остальных вопросах речь будет в другом месте. А то положение, что предпочтительнее, чтобы верховная власть находилась в руках большинства, нежели меньшинства, хотя бы состоящего из наилучших, может считаться, по-видимому, удовлетворительным решением вопроса и заключает в себе некое оправдание, а пожалуй даже и истину. Ведь может оказаться, что большин-

1281b ство, из которого каждый сам по себе и не является дельным, объединившись, окажется лучше тех, не порознь, но в своей совокупности, подобно тому как обеды в складчину бывают лучше обедов, устроенных на средства одного человека. Ведь так как большинство включает в себя много людей, то, возможно, в каждом из них, взятом в отдельности, и заключается известная доля добродетели и рассудительности; а когда эти люди объединяются, то из многих получается как бы один человек, у которого много и рук, много и ног, много и восприятий, так же обстоит и с характером, и с пониманием. Вот почему большинство лучше судит о музыкальных и поэтических произведениях: одни судят об одной стороне, другие — о другой, а все вместе судят о целом[21]. 5. Дельные люди отличаются от каждого взятого из массы тем же, чем, как говорят, красивые отличаются от некрасивых или картины, написанные художником,— от картин природы: именно тем, что в них объединено то, что было рассеянным по разным местам; и когда объединенное воедино разделено на его составные части, то, может оказаться, у одного человека глаз, у другого какая-нибудь другая часть тела будет выглядеть прекраснее того, что изображено на картине. Однако неясно, возможно ли для всякого народа и для всякой народной массы установить такое же отношение между большинством и немногими дельными людьми. Клянусь Зевсом, для некоторых это, пожалуй, невозможно (то же соображение могло бы быть применено и к животным; в самом деле, чем, так сказать, отличаются некоторые народы от животных?). Однако по отношению к некоему данному большинству ничто не мешает признать сказанное истинным.

6. Вот таким путем и можно было бы разрешить указанное ранее затруднение, а также и другое затруднение, стоящее в связи с ним: над чем, собственно, должна иметь верховную власть масса свободнорожденных граждан, т. е. все те, кто и богатством не обладает, и не отличается ни одной выдающейся добродетелью? Допускать таких к занятию высших должностей не безопасно: не обладая чувством справедливости и рассудительностью, они могут поступать то несправедливо, то ошибочно. С другой стороны, опасно и устранять их от участия во власти: когда в госу-

дарстве много людей лишено политических прав, когда в нем много бедняков, такое государство неизбежно бывает переполнено враждебно настроенными людьми. Остается одно: предоставить им участвовать в совещательной и судебной власти. 7. Поэтому и Солон, и некоторые другие законодатели предоставляют им право принимать участие в выборе должностных лиц и в принятии отчета об их деятельности, но самих к занятию должностей не допускают; объединяясь в одно целое, они имеют достаточно рассудительности и, смешавшись с лучшими, приносят пользу государству, подобно тому как неочищенные пищевые продукты в соединении с очищенными делают всякую пищу более полезной, нежели состоящую из очищенных в небольшом количестве. Отдельный же человек далек от совершенства при обсуждении дел.

8. Эта организация государственного строя представляет затруднение прежде всего потому, что, казалось бы, правильно судить об успешности лечения может только тот, кто сам занимался врачебным искусством и вылечил больного от имевшейся у него болезни, т. е. врач. То же самое — и относительно остальных искусств и всякого рода деятельности, основанной на опыте. И как врачу должно давать отчет врачам, так и остальным должно давать отчет людям одинаковой с ними профессии. Врачом же считается и лечащий врач (dēmioyrgos), и человек, изучающий медицину с точки зрения высшего знания (arkhitektonikōs), и, в-третьих, человек, только получивший медицинское образование (подобные разряды людей имеются, вообще говоря, во всех искусствах), и мы предоставляем право судить таким получившим образование людям не меньше, чем знатокам. 9. Пожалуй, такой же порядок может быть установлен и при всякого рода выборах. Но сделать правильный выбор могут только знатоки, например, люди, сведущие в землемерном искусстве, могут правильно выбрать землемера, люди, сведущие в кораблевождении,— кормчего; и если в выборе людей для некоторых работ и ремесел принимает участие и кое-кто из несведущих, то, во всяком случае, не в большей степени, чем знатоки. С этой точки зрения невозможно было бы предоставлять народной массе решающий голос ни при выборах должностных лиц, ни когда принимается отчет об их деятельности.

10. Однако, может быть, не все это сказано правильно, и в соответствии с прежним замечанием если народная масса не лишена всецело достоинств, свойственных свободнорожденному человеку, то каждый в отдельности взятый будет худшим судьей, а все вместе будут не лучшими или, во всяком случае, не худшими судьями. В некоторых случаях не один только мастер является единственным и наилучшим судьей, именно там, где дело понимают и люди, не владеющие искусством; например, дом знает не только тот, кто его построил, но о нем еще лучше будет судить тот, кто им пользуется, т. е. домохозяин; точно так же руль лучше знает кормчий, чем мастер, сделавший руль, и о пиршестве гость будет судить правильнее, нежели повар. Словом, это затруднение мы, пожалуй, сможем удовлетворительно разрешить вышесказанным образом.

11. Но за этим затруднением следует другое. Кажется нелепым, что в более важных делах решающее значение будут иметь простые люди предпочтительно перед порядочными; а ведь принятие отчетов от должностных лиц и выборы их — дело очень важное. При некоторых государственных устройствах, как сказано, это предоставлено народу, поскольку народное собрание имеет верховную власть во всех подобного рода делах. В народном собрании, в совете и в суде участвуют люди, имеющие небольшой имущественный ценз и любого возраста[22]; казначеями же и стратегами и вообще высшими должностными лицами являются люди, обладающие крупным имущественным цензом. 12. Но и последнее затруднение можно было бы разрешить так же легко, и, может быть, здесь тоже все правильно. Ведь властью является не член суда, не член совета, не член народного собрания, но суд, совет и народное собрание; каждый из поименованных членов представляет собой только составную часть самих учреждений (я называю такими составными частями членов совета, народного собрания и суда), так что народная масса с полным правом имеет в своих руках верховную власть над более важными делами: и народное собрание, и совет, и суд состоят из многих, да и имущественный ценз всех, вместе взятых, превышает имущественный ценз каждого в отдельности или немногих, занимающих высокие посты в государстве. 13. Вот
1282b каким образом разрешается это дело. Из первого же

указанного нами затруднения с очевидностью вытекает только следующее положение: правильное законодательство должно быть верховной властью, а должностные лица — будь это одно или несколько — должны иметь решающее значение только в тех случаях, когда законы не в состоянии дать точный ответ, так как не легко вообще дать вполне определенные установления касательно всех отдельных случаев. А какого характера должно быть правильное законодательство — тут ничего ясного еще сказать нельзя; здесь остается еще указанное ранее затруднение, а именно: и законы в той же мере, что и виды государственного устройства, могут быть плохими или хорошими, основанными или не основанными на справедливости. Ясно только одно: законы должны быть согласованы с тем или иным видом государственного устройства. А если так, то, очевидно, законы, соответствующие правильным видам государственного устройства, будут справедливыми, законы же, соответствующие отклонениям от правильных видов, будут несправедливыми.

VII 1. Если конечной целью всех наук и искусств является благо, то высшее благо есть преимущественная цель самой главной из всех наук и искусств, именно политики. Государственным благом является справедливость, т. е. то, что служит общей пользе. По общему представлению, справедливость есть некое равенство; это положение до известной степени согласно с теми философскими рассуждениями, в которых разобраны этические вопросы. Утверждают, что справедливость есть нечто имеющее отношение к личности и что равные должны иметь равное. Не следует, однако, оставлять без разъяснения, в чем заключается равенство и в чем — неравенство; этот вопрос представляет трудность, к тому же он принадлежит к области политической философии.

2. Возможно, кто-нибудь скажет: избыток любого блага у одних должен послужить основанием для неравного распределения государственных должностей даже в том случае, если бы люди во всем остальном ничем между собой не отличались, но оказались все одинаковыми; ведь у отличающихся между собой различны и права, и то, что им подобает. Однако если это замечание справедливо, то должны пользоваться

каким-нибудь преимуществом в политических правах и те, кто отличается цветом своей кожи, хорошим ростом и вообще превосходством какого бы то ни было блага. Но не будет ли это ложным даже на первый взгляд? Это станет ясным из рассмотрения остальных наук и искусств. В самом деле, из одинаково искусных флейтистов разве следует давать лучшие флейты тем, кто выдается своим благородным происхождением? Ведь они от этого лучше играть не будут. Тому, кто отличается своей игрой на флейте, следует давать и лучший инструмент. 3. Если наши слова все еще неясны, то они станут понятными при дальнейшем обсуждении приведенного нами примера. Положим, кто-нибудь, отличаясь искусной игрой на флейте, значительно уступает другому в благородстве происхождения или красоте (а каждое из этих преимуществ, т. е. благородство происхождения и красота, конечно, есть более драгоценное благо сравнительно с искусной игрой на флейте, и они соответственно в большей степени возвышаются над игрой на флейте, нежели возвышается флейтист своей игрой),— и все же этому флейтисту следует да-
1283a вать лучшую флейту. Иначе пришлось бы согласиться, что преимущества, доставляемые богатством и благородством происхождения, должны оказывать решающее влияние на музыкальное исполнение, между тем как никакого влияния они не имеют. 4. Далее, если бы было так, то каждое благо можно было бы сопоставлять со всяким другим благом: раз хороший рост есть некое преимущество, то хороший рост следовало бы ставить на одну доску и с богатством, и со свободой, так что если такой-то выдается больше своим хорошим ростом, чем другой — своей добродетелью, то всё, и хороший рост и добродетель, можно было бы сравнивать, несмотря на то что, конечно, с общей точки зрения добродетель сто́ит большего, чем хороший рост; ведь если такая-то мера того-то лучше, чем такая-то мера другого, то очевидно, что какая-то мера их будет равной. 5. Это, однако, невозможно, а потому и в области политики соперничают при занятии должностей, опираясь не на любое неравенство, ибо если одни медлительны, другие быстры, то это ни в малейшей степени не должно вести к тому, чтобы вторые имели больше, первые — меньше прав в этом соревновании; в гимническом состязании[23] это различие имеет значение, в

политике же только элементы, составляющие государство, должны быть мерилом при соперничестве. Поэтому вполне основательно притязают на честь в государстве лица благородного происхождения, богатые, свободнорожденные; в государстве должны быть и свободнорожденные, и люди, платящие налоги, ведь оно не могло бы состоять исключительно из неимущих или из одних рабов. 6. Если необходимо все это, то, ясно, для него необходимы и справедливость, и воинская доблесть: без наличия их невозможно жить государству. Все различие в том, что без указанного ранее невозможно вообще существование государства, а без этих последних не представляется возможным жить в государстве прекрасной жизнью.

Условиям простого существования государства, по-видимому, может — и с полным основанием — удовлетворять либо всё, что перечислено выше, либо часть этого, но на осуществление благой жизни могут с полным правом притязать, как об этом и ранее говорилось, лишь воспитание и добродетель.

7. Так как ни равные в чем-то одном не должны быть равными во всем, ни неравные в чем-то одном — неравными во всем, то все виды государственного устройства, в которых это происходит, являются отклонениями. И выше уже было сказано, что все притязают на власть, опираясь на то или иное право, но не все могут опираться при этом на безусловное право. Богатые ссылаются на то, что в их руках сосредоточено обладание большей частью страны, а последняя — общее достояние государства; далее, они указывают на свою обычно бóльшую надежность в соблюдении обязательств; свободнорожденные и люди благородного происхождения упирают на то, что они стоят в тесных отношениях друг к другу, а ведь люди благородного происхождения с бóльшим правом граждане, чем люди безродные: благородство происхождения действительно повсюду пользуется почетом, и люди, происходящие от более благородных родителей, оказываются, как того и следует ожидать, лучше, ибо благородство происхождения — добродетель, присущая известному роду. 8. Точно так же мы скажем, что и притязания добродетели справедливы, потому что, по нашему утверждению, справедливость, например, есть добродетель, необходимая в общественной жизни, а за справедли-

востью неизбежно следуют и остальные добродетели. Равным образом справедливы и притязания большинства предпочтительно перед меньшинством, потому что большинство во всей его совокупности и сильнее, и богаче, и лучше по сравнению с меньшинством. Итак, 1283b если бы все эти элементы — я имею в виду людей хороших, богатых и благородного происхождения — имелись в одном государстве, а наряду с ними еще масса остальных граждан, то возник или не возник бы спор о том, кому же в государстве должна принадлежать власть? 9. Конечно, решение вопроса о том, кому в государстве надлежит властвовать, должно сообразоваться с каждым из указанных выше видов государственного устройства, поскольку эти виды различаются характером верховной власти: например, при одном виде государственного устройства она сосредоточена в руках богатых, при другом — в руках дельных мужей, и подобным же образом при каждом другом устройстве. Но мы должны все-таки рассмотреть, как это следует разрешить в том случае, когда все это имеется одновременно. 10. Допустим, что число людей, обладающих добродетелью, совсем невелико,— чем тогда нужно руководствоваться? Нужно ли считаться с тем, что их немного, имея в виду стоящую перед ними задачу, а именно: в состоянии ли они будут управлять государством, или их должно быть столько, чтобы оказалось возможным образовать из них государство? Возникает новое затруднение, которое касается всех людей, притязающих на почести в государстве: может оказаться, что притязающие на власть в государстве, опираясь на свое богатство, а равно и те, кто основывается в своих притязаниях на благородстве происхождения, на самом деле не могут ссылаться ни на какое право. Ведь ясно, что если бы явился хотя бы кто-нибудь один, превосходящий своим богатством всех остальных, то, основываясь на том же самом праве, этот один и должен был бы властвовать над всеми; точно так же было бы и в том случае, если бы нашелся кто-нибудь, превосходящий благородством своего происхождения всех основывающих свои притязания на том, что они — люди свободного происхождения. 11. То же самое, пожалуй, окажется и в аристократических государствах в отношении добродетели: если найдется какой-либо один человек, превосходящий своей добродетелью остальных

принимающих деятельное участие в государственном управлении, то, по тому же самому праву, ему и должна принадлежать верховная власть. Опять-таки, если из народной массы, которая, вследствие того что она сильнее меньшинства, должна иметь верховную власть, выделится один человек или более, чем один, но все-таки меньше, чем бóльшая часть народной массы, обладающий или обладающие большей силой сравнительно с остальными, то ему или им и должна принадлежать верховная власть предпочтительно перед толпой.

12. Из всего этого, по-видимому, ясно следует, что ни один из тех признаков, на основании которых люди изъявляют притязания на власть и настаивают, чтобы все остальные находились у них в подчинении, не является правильным. Да и против тех, кто требует для себя верховной власти в государственном управлении, ссылаясь на свою добродетель, равно как и против тех, кто опирается на свое богатство, народная масса могла бы выдвинуть до известной степени справедливое возражение: ведь ничто не мешает, чтобы народная масса в некоторых случаях оказалась, по сравнению с немногими, выше стоящей и более состоятельной,— конечно, не в лице отдельных людей, но взятая во всей своей совокупности.

13. На затруднение, которое исследуют и выставляют некоторые (а именно: они затрудняются решить вопрос, должен ли законодатель, желающий издать наиболее правильные законы, сообразоваться с выгодой для лучших или для большинства), можно ответить тем же способом, имея в виду вышесказанное[24]. Здесь мы должны понимать правильное в смысле равномерного, а такое равномерно правильное имеет в виду выгоду для всего государства и общее благо граждан. Гражданином в общем смысле является тот, кто причастен и к властвованию и к подчинению; при каждом 1284a виде государственного устройства сущность гражданина меняется. При наилучшем виде государственного устройства гражданином оказывается тот, кто способен и желает подчиняться и властвовать, имея в виду жизнь, согласную с требованиями добродетели.

VIII 1. Если кто-либо один или несколько человек, больше одного, но все-таки не настолько больше, чтобы они могли заполнить собой государство, отличались

бы таким избытком добродетели, что добродетель всех остальных и их политические способности не могли бы идти в сравнение с добродетелью и политическими способностями указанного одного или нескольких человек, то таких людей не следует и считать составной частью государства: ведь с ними поступят вопреки справедливости, если предоставят им те же права, что и остальным, раз они в такой степени неравны с этими последними своей добродетелью и политическими способностями. Такой человек был бы все равно что божество среди людей. 2. Отсюда ясно, что и в законодательстве следует иметь в виду равных и по их происхождению, и по способностям, а для такого рода людей и законов не нужно, потому что они сами — закон. Да и в смешном положении оказался бы тот, кто стал бы пытаться сочинять для них законы: они сказали бы, пожалуй, то, что, по словам Антисфена, львы сказали зайцам, когда те произносили речи в собрании животных и требовали для всех равноправия [25]. На этом основании государства с демократическим устройством устанавливают у себя остракизм: по-видимому, стремясь к всеобщему равенству, они подвергали остракизму и изгоняли на определенный срок тех, кто, как казалось, выдавался своим могуществом, опираясь либо на богатство, либо на обилие друзей, либо на какую-нибудь иную силу, имеющую значение в государстве. 3. Согласно мифологическому преданию, по той же самой причине аргонавты покинули Геракла: корабль Арго не пожелал везти его вместе с прочими пловцами, так как он намного превосходил их. Равным образом нельзя признать безусловно правильными и те упреки, которые делались по поводу тирании и совета, данного Периандром Фрасибулу: рассказывают, что Периандр ничего не сказал в ответ глашатаю, посланному к нему за советом, а лишь, вырывая те колосья, которые слишком выдавались своей высотой, сравнял засеянное поле; глашатай, не уразумев, в чем дело, доложил Фрасибулу о том, что видел, а тот понял поступок Периандра в том смысле, что следует убивать выдающихся людей. 4. Такой образ действий выгоден не только тираннии, и не одни лишь тиранны так поступают, но то же самое происходит и в олигархиях и в демократиях: остракизм имеет в известной степени то же значение — именно посредством изгнания выдающихся людей под-

резывать в корне их могущество. Так же поступают с [греческими] государствами и с [варварскими] племенами те, кто пользуется властью; например, афиняне — с самосцами, хиосцами и лесбосцами: как только афиняне прочно взяли в свои руки власть, они их принизили вопреки договорам; персидский же царь неоднократно подрубал мидян, вавилонян и остальные 1284b племена, гордившиеся тем, что и они в свое время пользовались господством. 5. Вообще вопрос этот стоит перед всеми видами государственного устройства, в том числе и перед правильными. Правда, в тех видах государств, которые являются отклонениями, применение этого средства делается ради частных выгод, но оно в равной степени находит себе место и при государственных устройствах, преследующих общее благо. Это можно пояснить примером, взятым из области иных искусств и наук. Разве может допустить художник, чтобы на его картине живое существо было написано с ногой, нарушающей соразмерность, хотя бы эта нога была очень красива? Или разве выделит чем-либо кораблестроитель корму или какую-нибудь иную часть корабля? Разве позволит руководитель хора участвовать в хоре кому-нибудь, кто поет громче и красивее всего хора? 6. Таким образом, нет никаких препятствий к тому, чтобы люди, обладающие единоличной властью, действуя в согласии с выгодой для государства, прибегали к этому средству в том случае, когда оно является одинаково полезным как для их личной власти, так и для блага государства. Недаром же там, где дело идет о неоспоримом превосходстве, мысль об остракизме находит некое справедливое оправдание. Конечно, лучше, если законодатель с самого начала придаст государству такое устройство, что не окажется нужды прибегать к такого рода врачеванию, а лишь при «втором плавании»[26]; в случае надобности можно попытаться исправить дело при помощи такого рода поправки. Не то происходило в государствах: прибегая к остракизму, они имели в виду не выгоду для соответствующего государственного устройства, а преследовали при этом выгоду для своей партии. Итак, ясно, что при тех видах государственного устройства, которые представляют собой отклонения, остракизм, как средство, выгодное для них, полезен и справедлив; но ясно и то, что, пожалуй, с общей точки зрения остракизм не

является справедливым. 7. При наилучшем же виде государственного устройства большое затруднение возникает вот в чем: как нужно поступать в том случае, если кто-нибудь будет превосходить других не избытком каких-либо иных благ, вроде могущества, богатства, или обилием друзей, но будет отличаться избытком добродетели? Ведь не сказать же, что такого человека нужно устранить или удалить в изгнание; с другой стороны, нельзя себе представить, чтобы над таким человеком властвовали, потому что в таком случае получилось бы приблизительно то же самое, как если бы, распределяя государственные должности, потребовали власти и над Зевсом. Остается одно, что, по-видимому, и естественно: всем охотно повиноваться такому человеку, так что такого рода люди оказались бы в государстве пожизненными царями.

IX 1. Быть может, после приведенных выше рассуждений уместно перейти к рассмотрению сущности царской власти, которая, по нашему утверждению, является одним из правильных видов государственного устройства. Исследованию подлежит вопрос: полезна ли царская власть для государства и страны, стремящихся иметь прекрасное устройство, или не полезна, а, наоборот, предпочтительнее какой-нибудь иной вид правления, или для одних государств царская власть полезна, для других не полезна? Но предварительно следует установить, существует ли только один вид 1285a царской власти, или же имеется несколько ее разновидностей.

2. Нетрудно усмотреть, что существует несколько видов царской власти и самый способ ее проявления в каждом данном случае не один и тот же. Так, царская власть в лакедемонском государственном устройстве, по-видимому, основывается преимущественно на законе, но она не является верховной властью в полном смысле: царь — верховный вождь военных сил лишь в том случае, когда он выходит за пределы страны; сверх того, царям предоставлено ведать религиозным культом. Таким образом, эта царская власть является как бы некоей неограниченной и несменяемой стратегией; но право казнить царь имеет исключительно только во время похода. То же самое было и в глубокой древности во время военных экспедиций, когда

действовало право сильного, о чем свидетельствует Гомер: Агамемнон на народных сходках выслушивал брань, сдерживая себя, но, когда войско отправлялось против неприятеля, он имел полную власть казнить; недаром он заявляет: «Если же кого [я увижу] вне ратоборства... нигде уже после ему не укрыться от псов и пернатых: смерть в моих ведь руках»[27].

3. Итак, вот один из видов царской власти — пожизненная стратегия. Она бывает либо наследственной, либо выборной. Наряду с ней встречается другой вид монархии, примером которой может служить царская власть у некоторых варварских племен; она имеет то же значение, что и власть тиранническая, но основывается она и на законе, и на праве наследования. Так как по своим природным свойствам варвары более склонны к тому, чтобы переносить рабство, нежели эллины, и азиатские варвары превосходят в этом отношении варваров, живущих в Европе, то они и подчиняются деспотической власти, не обнаруживая при этом никаких признаков неудовольствия. Вследствие указанных причин царская власть у варваров имеет характер тирании, но стоит она прочно, так как основой ее служит преемственность и закон. 4. По той же причине и охрана ее такая, как у царей, а не как у тираннов: ведь царей охраняют вооруженные граждане, тираннов же — наемники, потому что цари властвуют на законном основании над добровольно подчиняющимися им людьми, тиранны же — над подчиняющимися им против воли; таким образом, одни получают охрану своей власти от граждан, а другие — против граждан.

5. Это два вида монархии. Другой вид, существовавший у древних эллинов, носит название эсимнетии. Она, так сказать, представляет собой выборную тираннию; отличается она от варварской монархии не тем, что основывается не на законе, а только тем, что не является наследственной. Одни обладали ею пожизненно, другие избирались на определенное время или для выполнения определенных поручений; так, например, граждане Митилены некогда избрали эсимнетом Питтака для защиты от изгнанников, во главе которых стояли Антименид и поэт Алкей. 6. О том, что митиленяне избрали Питтака именно тиранном, свидетельствует Алкей в одной из своих застольных песен[28]. Он укоряет их за то, что они «при всеобщем одобрении

1285b поставили тиранном над мирным несчастным городом Питтака, человека худородного». Такие виды правления, с одной стороны, были и являются тиранническими, как основанные на деспотии, с другой стороны, относятся к видам царской власти, потому что эсимнетов избирают, причем добровольно.

7. Четвертым видом царского единовластия являются те монархии, которые существовали в героическое время и основывались на добровольном согласии граждан, равно как и на праве законного наследования. Поскольку родоначальники этих героических царей оказывались благодетелями народной массы — либо как изобретатели тех или иных ремесел, либо как предводители на войне, либо как основатели государственного объединения, либо как расширившие территорию,— то они и становились царями по добровольному согласию граждан, а их потомки получали царскую власть путем наследования. Власть их выражалась в предводительстве на войне, в совершении жертвоприношений — поскольку последнее не составляло особой функции жрецов — и, сверх того, в разбирательстве судебных дел, причем в этом последнем случае одни цари творили суд, не принося клятвы, другие — принося ее (клятва состояла в том, что цари поднимали вверх свой скипетр).

8. В древние времена цари управляли непосредственно всеми делами, касающимися государства, руководили его внутренней и внешней политикой; впоследствии же, после того как от некоторых функций своей власти они отказались сами, а другие были отняты у них народом, в одних государствах за царями сохранилось только право жертвоприношений, в других — где все-таки может идти речь о царской власти — цари удержали за собой лишь право быть главнокомандующими за пределами страны.

X 1. Итак, вот четыре вида царской власти: во-первых, царская власть героических времен, основанная на добровольном подчинении ей граждан, но обладавшая ограниченными полномочиями, а именно: царь был военным предводителем, судьей и ведал религиозным культом; во-вторых, царская власть у варваров, наследственная и деспотическая по закону; в-третьих, так называемая эсимнетия — выборная тирания и,

в-четвертых, царская власть в Лакедемоне, представляющая собой в сущности наследственную и пожизненную стратегию. Эти четыре вида различаются указанными выше свойствами. 2. Пятым видом царской власти будет тот, когда один человек является неограниченным владыкой над всем, точно так же как управляет общими делами то или иное племя или государство. Такого рода царская власть есть как бы власть домохозяйственная: подобно тому как власть домохозяина является своего рода царской властью над домом, так точно эта всеобъемлющая царская власть есть в сущности домоправительство над одним или несколькими государствами и племенами.

Строго говоря, существует только два вида царской власти, подлежащих рассмотрению: этот последний вид и царская власть в Лакедемоне; остальные три вида в большинстве случаев занимают промежуточное положение между указанными: их полномочия, с одной стороны, меньше всеобъемлющей царской власти, с другой — превосходят власть лакедемонских царей. Таким образом, исследованию подлежат, собственно говоря, два следующих вопроса: один — полезно или не полезно для государств иметь у себя пожизненного стратега, и должен ли он происходить из определенного рода или быть выборным; другой — полезно или 1286a
не полезно, чтобы один человек был неограниченным владыкой над всем?

3. Исследование о пожизненной стратегии относится скорее к области законодательной деятельности, нежели к вопросу о государственном устройстве, потому что эта стратегия может найти себе место при всяких устройствах, так что первую разновидность царской власти опустим. Что же касается другой ее разновидности, то она действительно представляет собой вид государственного устройства, почему мы и должны рассмотреть его и коснуться заключенных в исследовании о нем трудностей. Исходная точка наших изысканий — обсуждение следующего вопроса: под какой властью полезнее находиться — под властью лучшего мужа или под властью лучших законов? 4. Те, кто решает, что полезно быть под властью царя, ссылаются на то соображение, что законы выражают собой только общие положения и не заключают в себе предуказаний на отдельные случаи [29]; поэтому было бы нелепо,

как и при всякого рода ином искусственном установлении, рабски придерживаться буквы предписания, вроде того как в Египте врачу дозволено было отклоняться[30] по истечении четырех дней; если же он делал это раньше, то поступал так на свой страх. Таким образом, выходит по той же самой причине, что государственный строй, строго придерживающийся в мелочах буквы закона, не есть наилучший. Однако правители должны руководствоваться общими правилами, и лучше то, чему чужды страсти, нежели то, чему они свойственны по природе; в законе их нет, а во всякой человеческой душе они неизбежно имеются. 5. Но, может быть, кто-нибудь скажет, что зато наилучший муж будет судить более правильно в каждом отдельном случае. Как бы то ни было, ясно, что ему необходимо быть законодателем и что должны существовать законы, теряющие, однако, свою силу тогда, когда они извращаются, во всех же других случаях остающиеся в силе; если же о чем-либо закон не в состоянии вообще решить или решить хорошо, то кто должен властвовать — один наилучший муж или все? Правда, в настоящее время сходятся вместе, творят суд, совещаются и выносят решение, но все эти суды касаются единичных дел. Если же взять любого в отдельности, то он, возможно, окажется хуже; но ведь государство состоит из многих, и, подобно тому как пиршество в складчину бывает лучше обеда простого, на одного человека, так точно и толпа о многих вещах судит лучше, нежели один человек, кто бы он ни был. 6. Сверх того, масса менее подвержена порче: подобно большому количеству воды, масса менее поддается порче, чем немногие. Когда гнев или какая-либо иная подобная страсть овладевает отдельным человеком, решение последнего неизбежно становится негодным; а чтобы это случилось с массой, нужно, чтобы все зараз пришли в гнев и в силу этого действовали ошибочно. Под массой же следует разуметь свободнорожденных, ни в чем не поступающих вопреки закону, за исключением только тех неизбежных случаев, когда закон оказывается недостаточным. Если это не легко бывает среди многих, то как же будет, когда имеется несколько хороших мужей и граждан,— кто менее подвержен порче: один ли правитель или несколько, числом больше, но все
1286b одинаково хорошие? Разве не ясно, что эти последние?

Но эти несколько вступят в распри, а один стоит вне такой борьбы. Этому возражению, пожалуй, возможно противопоставить то, что те несколько одарены превосходными душевными качествами, как и тот один.

7. Если правление нескольких людей, всех одинаково хороших, следует считать аристократией, а правление одного лица — царской властью, то аристократия оказалась бы для государства предпочтительнее царской власти, все равно, будет ли власть опираться на вооруженную силу или же обойдется без нее, лишь бы только оказалось возможным привлечь к правлению нескольких подобных людей. Может быть, в прежние времена люди управлялись царями именно вследствие того, что трудно было найти людей, отличающихся высокими нравственными качествами, тем более что тогда вообще государства были малонаселенными. Кроме того, царей ставили из-за оказанных ими благодеяний, а их оказывали хорошие мужи. А когда нашлось много людей, одинаково доблестных, то, отказавшись подчиняться власти одного человека, они стали изыскивать какой-нибудь общий вид правления и установили политию.

8. Когда же, поддаваясь нравственной порче, они стали обогащаться за счет общественного достояния, из политии естественным путем получались олигархии, ведь люди стали почитать богатство. Из олигархий же сначала возникли тираннии, а затем из тиранний — демократии: низменная страсть корыстолюбия правителей, постоянно побуждавшая их уменьшать свое число, повела к усилению народной массы, так что последняя обрушилась на них и установила демократию. А так как государства увеличились, то, пожалуй, теперь уже нелегко возникнуть другому государственному устройству, помимо демократии.

9. Если кто-либо признал бы, что наилучший вид правления для государств — царская власть, то возникает вопрос, как быть с царскими детьми. Что же, и потомство также должно царствовать? Но ведь если среди него окажутся такие люди, какие уже бывали, то это будет пагубно. В этом случае пусть царь, раз он имеет в своих руках полноту власти, не передает власть таким детям. Однако в этом деле не так легко ему довериться, ибо оно затруднительно само по себе и требует от человека большей добродетели, чем это

свойственно человеческой природе. 10. Является также затруднение и при решении вопроса о вооруженной охране: должен ли вступающий во власть иметь в своем распоряжении военную силу, опираясь на которую он будет в состоянии заставить повиноваться себе тех, кто этого не желает, а иначе как он может справиться с управлением? Ведь если бы даже он был полновластным владыкой по закону и не совершал ничего по своему произволу и вопреки закону, все-таки у него, несомненно, должна быть в распоряжении известная сила, опираясь на которую он будет в состоянии охранять законы. Правда, по отношению к законному царю вопрос этот может быть решен быстро и без затруднения: такой царь должен владеть вооруженной силой, и она должна быть настолько значительной, чтобы царь, опираясь на нее, оказывался сильнее каждого отдельного человека и даже нескольких человек, но слабее массы граждан. Такую именно охрану давали древние, когда они назначали править государством какого-либо эсимнета или тиранна; и когда Дионисий стал требовать себе охрану, кто-то посоветовал сиракузянам дать ему охрану в таких именно размерах.

1287a XI 1. Наше изложение привело нас теперь к рассуждению о таком царе, который во всем поступает по собственной воле; о таком царе нам и следует представить свои соображения. Так называемая законная монархия не является, как мы уже сказали, особым видом государственного устройства; при всяком виде его, например при демократии или аристократии, может существовать пожизненная стратегия, и во многих государствах во главе внутреннего управления ставится один полномочный человек; такого рода власть существует в Эпидамне и в Опунте, только с несколько ограниченными полномочиями [31].

2. Мы уже будем теперь рассуждать о так называемой всеобъемлющей царской власти, которая состоит в том, что царь правит всем по собственной воле. Некоторым кажется противоестественным, чтобы один человек имел всю полноту власти над всеми гражданами в том случае, когда государство состоит из одинаковых: для одинаковых по природе необходимо должны существовать по природе же одни и те же права и почет. И если вредно людям с неодинаковыми телес-

ными свойствами питаться одной и той же пищей или носить одну и ту же одежду, то так же дело обстоит и с почетными правами; одинаково вредно и неравенство среди равных. 3. Поэтому справедливость требует, чтобы все равные властвовали в той же мере, в какой они подчиняются, и чтобы каждый поочередно то повелевал, то подчинялся. Здесь мы уже имеем дело с законом, ибо порядок и есть закон. Поэтому предпочтительнее, чтобы властвовал закон, а не кто-либо один из среды граждан. На том же самом основании, даже если будет признано лучшим, чтобы власть имели несколько человек, следует назначать этих последних стражами закона и его слугами. Раз неизбежно существование тех или иных должностей, то, скажут, будет несправедливо при всеобщем равенстве объединение их в руках одного лица. 4. А на то замечание, что закон, по-видимому, не в состоянии предусмотреть все возможные случаи, можно возразить, что и человек был бы не в силах их предугадать. Во всяком случае, закон, надлежащим образом воспитавший должностных лиц, предоставляет им возможность в прочих делах выносить судебные решения и управлять, руководствуясь наиболее справедливым суждением. Он позволяет им вносить в него поправки, если опыт покажет, что они содействуют улучшению существующих установлений. Итак, кто требует, чтобы властвовал закон, по-видимому, требует, чтобы властвовало только божество и разум, а кто требует, чтобы властвовал человек, привносит в это и животное начало, ибо страсть есть нечто животное и гнев совращает с истинного пути правителей, хотя бы они были и наилучшими людьми; напротив, закон — это свободный от безотчетных позывов разум[32]. 5. Пример из области искусств, который показывает, что лечить согласно букве предписания — плохо, а предпочтительнее обращаться к знатокам врачебного искусства, представляется ошибочным. Врачи ведь ничего не будут делать из дружбы против правил; они и вознаграждение получают после того, как вылечили больного. Напротив, люди, занимающие государственные должности, зачастую во многом поступают, руководясь злобой или приязнью. В случае если возникает подозрение, что врачи по наговору недоброжелателей собираются ради корысти погубить больного, люди предпочитают, чтобы они лечили согласно

1287b букве предписания. 6. Больные врачи зовут к себе других врачей; педотрибы, занимаясь гимнастическими упражнениями, приглашают других педотрибов, потому что они не в состоянии судить об истине, когда дело касается их самих, и они сами подвержены страстям. Таким образом, ясно, что ищущий справедливости ищет чего-то беспристрастного, а закон и есть это беспристрастное.

Сверх того, следует прибавить, что законы, основанные на обычае, имеют большее значение и касаются более важных дел, нежели законы писаные, так что если какой-нибудь правящий человек и кажется более надежным, чем писаные законы, то он ни в коем случае не является таковым по сравнению с законами, основанными на обычае. 7. К тому же не очень легко одному человеку наблюдать за многим; поэтому ему придется назначить в помощь нескольких должностных лиц. Какая же в таком случае разница: создается ли такое положение вещей сразу, или один человек устанавливает соответствующий порядок? К этому можно присоединить то, о чем было сказано выше: если дельный муж вследствие того, что он лучше другого, имеет право на власть, то ведь двое хороших мужей лучше одного хорошего. Сюда подходит и изречение «два, совокупно идущих»[33], и пожелание Агамемнона «[если б] десять таких у меня советников [было]»[34]. И в настоящее время должностные лица бывают правомочны выносить свои решения по поводу некоторых дел, например судья в том случае, когда закон не способен дать решение. Но там, где это оказывается возможным, ни у кого не является сомнение в том, что самое лучшее будет предоставить власть и решение именно закону. 8. И только вследствие того обстоятельства, что решение одних вопросов может быть подведено под законы, а других — не может, приходится недоумевать и исследовать, что предпочтительнее — господство ли наилучшего закона или господство наилучшего мужа, так как вопросы, обычно требующие обсуждения, не могут быть заранее решены законом. Защитники господства закона вовсе не говорят против того, что в подобных случаях решение должно исходить от человека; они настаивают только на том, чтобы это был не один человек, а несколько. 9. Каждое должностное лицо, воспитанное в духе за-

кона, будет судить правильно; но, пожалуй, было бы нелепостью предполагать, будто один человек, каковым бы он ни был, с его парой глаз, ушей, ног и рук, оказался бы в состоянии лучше рассмотреть дело, вынести решение и привести его в исполнение, нежели несколько людей, снабженных такими же органами и частями тела в соответствующей пропорции. В настоящее время монархи вынуждены прибегать к помощи многих глаз, ушей, рук и ног, делая соучастниками своей власти людей, сочувствующих их правлению и лично расположенных к ним[35]. Если это не друзья монарха, они не станут поступать согласно с его предначертаниями, а если они друзья монарха и его власти, [то будут так поступать]; ведь дружба неизбежно предполагает совершенное равенство, так что, если монарх предполагает, что такие друзья должны разделять его власть, он допускает вместе с тем, что и власть должна быть равной между равными и подобными. Вот почти все возражения, выдвигаемые против царской власти.

10. По отношению к одним лицам они, пожалуй, основательны, по отношению к другим — нет. Уже самой природой заложены одно начало права и пользы для деспотии, другое — для царской власти, третье — для политии; только для тирании такого начала природа не создала, равно как и для остальных видов государственного устройства, являющихся отклонениями, потому что все эти виды противоестественны. Из сказанного ранее также ясно, что среди подобных и равных полновластное господство одного над всеми не является ни полезным, ни справедливым независимо от того, есть ли законы или их нет и этот один сам олицетворяет закон, и независимо от того, хороший ли царствует над хорошими, или плохой над плохими, или добродетельный над менее добродетельными. Последнее, впрочем, за исключением одного случая, который следует выделить и о котором нам отчасти пришлось говорить выше.

11. Но прежде всего следует определить, что должно разуметь под началами монархическим, аристократическим и политическим[36]. Монархическое начало предполагает для своего осуществления такую народную массу, которая по своей природе призвана к тому, чтобы отдать управление государством представителю

какого-либо рода, возвышающемуся над нею своей добродетелью. Аристократическое начало предполагает также народную массу, которая способна, не поступаясь своим достоинством свободнорожденных людей, отдать правление государством людям, призванным к тому благодаря их добродетели. Наконец, при осуществлении начала политии народная масса, будучи в состоянии и подчиняться и властвовать на основании закона, распределяет должности среди состоятельных людей в соответствии с их заслугами. 12. Когда случится так, что либо весь род, либо один из всех будет отличаться и превосходить своей добродетелью добродетель всех прочих, вместе взятых, тогда по праву этот род должен быть царским родом, а один его представитель — полновластным владыкой и монархом: как уже ранее было сказано, это будет согласно с тем правовым началом, на которое опираются те, кто обосновывает аристократический, олигархический и даже демократический вид государственного устройства; ведь они всюду признают право за превосходством, но не за любым превосходством, а за таким, какое мы обрисовали выше. 13. Такого выдающегося мужа действительно непростительно было бы убивать, или изгонять, или подвергать остракизму, равно как и требовать от него хотя бы частичного подчинения, ведь части несвойственно быть выше целого, а таким целым и является в нашем случае человек, имеющий такого рода превосходство. Следовательно, остается одно: повиноваться такому человеку и признавать его полновластным владыкой без каких-либо ограничений.

Вот наши соображения о царской власти — какие разновидности она имеет, полезна ли она для государства или нет и кому и в каких отношениях.

XII 1. Из трех видов государственного устройства, какие мы признаем правильными, наилучшим, конечно, является тот, в котором управление сосредоточено в руках наилучших. Это будет иметь место в том случае, когда либо кто-нибудь один из общей массы, либо целый род, либо вся народная масса будет иметь превосходство в добродетели, когда притом одни будут в состоянии повелевать, другие — подчиняться ради наиболее желательного существования. В предыдущих рассуждениях было показано, что в наилучшем госу-

дарстве добродетель мужа и добродетель гражданина
должны быть тождественны. Отсюда ясно, что таким
же точно образом и при помощи тех же самых средств,
которые способствуют развитию дельного человека,
можно было бы сделать таковым и государство, будет
ли оно аристократическим или монархическим. 2. Поч-
ти одно и то же воспитание, одни и те же навыки слу- 1288b
жат к усовершенствованию государственного мужа или
царя. Установив это положение, мы должны попытать-
ся сказать о наилучшем виде государственного уст-
ройства, о том, каким способом он возникает и суще-
ствует.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ (Δ)[1]

I 1. Во всех искусствах и науках, полностью обнимающих собой какую-нибудь одну область, а не ограничивающихся только частью ее, имеется такой отдел, в содержание которого входит рассмотрение всего того, что наилучшим образом соответствует всей этой области как таковой. Так, например, искусство гимнастики имеет в виду рассмотрение того, какой род гимнастических упражнений для кого полезен, какие упражнения должны быть признаны наилучшими (ибо ясно, что для людей, прекраснейших телом от природы и получающих наилучший уход, будут подходящими наилучшие упражнения), какие упражнения лучше всего подходят для большинства людей (и с этим вопросом искусство гимнастики должно считаться); наконец, если кто-нибудь вовсе даже не стремится достигнуть надлежащей опытности и знания в том, что относится к искусству состязания, педотриб и руководитель гимнастическими упражнениями должны все-таки содействовать развитию в нем этого умения хотя бы в слабой степени.

2. То же самое следует сказать о медицине, кораблестроении, портняжном и всяком ином искусстве.

Отсюда ясно, что предметом подобного рода науки является и исследование наилучшего вида государственного устройства: что это за вид, каковы должны быть его свойства, чтобы — при отсутствии каких-либо внешних препятствий — он оказался наиболее желательным; далее, кому какой вид наиболее подходит (пожалуй, для многих государств оказалось бы невозможным достигнуть наилучшего вида, так что хороший законодатель и истинный государственный муж не должны упускать из виду как подлинно наилучший вид государственного устройства, так и относительно наилучший при соответствующих обстоятельствах);

наконец, политика должна считаться и с третьим видом государственного устройства, основанным на известного рода предпосылках. Нужно быть в состоянии подвергнуть теоретическому рассмотрению и такой вид государственного устройства: как он мог бы сначала возникать и каким образом, возникнув, он мог бы сохраниться на возможно более продолжительное время. Я имею в виду тот случай, когда, например, какое-либо государство вообще не пользуется ни наилучшим видом государственного устройства, не имея даже необходимых для него средств, ни даже возможным для него видом из числа существующих, а пользуется государственным устройством низшего качества. 3. Кроме всего этого нужно иметь понятие и о таком виде государственного устройства, который наиболее подходил бы для всех государств.

Хотя исследователи, излагавшие свои мнения о государственном строе, о многом рассуждают прекрасно, в применении этих рассуждений на практике они по большей части впадают в заблуждения. Ведь следует иметь в виду не только наилучший вид государственного устройства, но и возможный при данных обстоятельствах, и такой, который всего легче может быть осуществлен во всех государствах. А теперь одни исследователи указывают на высший вид государственного устройства, который для своего осуществления нуждается в целом ряде внешних условий, другие имеют в виду более осуществимый па практике вид, причем, отвергая существующие виды государственного устройства, одобряют лакедемонский или какой-либо иной строй [1]. 4. Между тем следует постараться ввести такой государственный строй, который при данных обстоятельствах оказался бы легче всего приемлемым и гибким: улучшить государственный строй — задача не менее сложная, чем с самого начала установить его, подобно тому как что-либо переучивать бывает не легче, чем учить сначала. Поэтому и государственный муж помимо всего прочего, как об этом только что упомянуто, должен уметь помочь усовершенствованию существующих видов государственного строя. Сделать же это невозможно, если ему неизвестно, сколько имеется видов государственного устройства. Теперь некоторые думают, будто существует всего-навсего один вид демократии, один вид олигархии. А на самом деле

это не так. 5. Стало быть, не следует забывать о различии видов государственного устройства, об их числе и числе их сочетаний. С такой же предусмотрительностью следует обращать внимание и на лучшие законы, и на самые подходящие для каждого из видов государственного строя. Законы следует издавать — да так они все и издаются,— применяясь к данному государственному строю, а не, наоборот, подгонять государственное устройство к законам. В самом деле, государственным устройством обусловливается в государствах порядок касательно должностей, именно способа распределения их, определяется характер верховной власти, устанавливается конечная цель всякого политического общения. Законы, однако, должно отличать от того, что характеризует данное государственное устройство; на основании законов правители должны править, а также наблюдать за нарушителями их [2]. 6. Таким образом, очевидно, и в деле законодательства необходимо принимать в расчет отличительные черты, характеризующие каждый из видов государственного устройства, и наличное число их, так как нельзя предполагать, что одни и те же законы окажутся полезными и для всех олигархий, и для всех демократий, раз существует не один только вид демократии и олигархии, а несколько.

II 1. В нашем предыдущем рассуждении о видах государственного устройства мы распределили их так: три вида правильные — царская власть, аристократия, полития — и три отклоняющиеся от них — тирания — от царской власти, олигархия — от аристократии, демократия — от политии. Об аристократии и царской власти говорилось выше (рассмотрение наилучшего вида государственного строя равносильно рассуждению именно об аристократии и царской власти и определению того, что скрывается под этими названиями, так как и аристократия и царская власть предполагают для своего осуществления наличие добродетели, которой сопутствуют благоприятные внешние условия). Было определено ранее также и то, в чем отличие аристократии от царской власти и когда государственный строй следует считать царской властью. Остается, таким образом, подвергнуть обсуждению тот вид государственного устройства, который носит общее название поли-

тии, а также остальные, т. е. олигархию, демократию и тираннию.

2. Ясно, какой из видов, отклоняющихся от правильных, является наихудшим и какой ближе всего к нему. Конечно, наихудшим видом будет тот, который оказывается отклонением от первоначального и самого божественного из всех видов государственного строя. Царская власть, если это не пустой звук, если она существует действительно, основывается на высоком 1289b
превосходстве царствующего. Таким образом, тиранния, как наихудший из видов государственного устройства, отстоит далее всего от самой его сущности; к ней непосредственно примыкает олигархия (аристократия далеко не то же, что олигархия); наиболее же умеренный из отклоняющихся видов — демократия. 3. В таком же смысле высказался ранее один из моих предшественников[3], хотя он подразумевал не то, что имеем в виду мы; по его мнению, если взять виды государственного строя в образцовом состоянии, как-то: хорошая олигархия и прочие, худшим окажется демократия, но если взять их же в испорченном состоянии, то она — наилучшая. 4. Мы же со своей стороны утверждаем, что все эти виды государства вообще неправильны и что нельзя сказать, будто один вид олигархии лучше другого, но лишь что он менее плох по сравнению с другим. Однако теперь разбор всего этого мы оставим в стороне. Наша задача состоит прежде всего в том, чтобы установить число отличающихся один от другого видов государственного устройства, так как и демократия и олигархия подразделяются на несколько разновидностей; затем мы определим, какой вид государственного устройства является после наилучшего наиболее общим и наиболее приемлемым, и если окажется, что существует какой-либо иной аристократический вид правления, хорошо слаженный и подходящий для большей части государств, то мы исследуем и его.

5. Далее мы затронем также вопрос о том, какой из остальных видов для кого приемлем, так как легко может оказаться, что для одних демократия подходит более, чем олигархия, а для других — наоборот. После этого следует обсудить, каким образом желающий должен установить эти государственные устройства, т. е. отдельные виды демократии и олигархии. Наконец,

после того как мы по возможности кратко изложим все эти вопросы, нужно будет попытаться исследовать и то, в чем гибель и спасение каждого государственного строя и в общем виде, и в его разновидностях и от каких преимущественно причин то и другое зависит.

III[4] 1. Наличие нескольких видов государственного строя объясняется множественностью частей, из которых слагается всякое государство. Прежде всего, мы видим, что все государства состоят из семей, затем, из этой массы семей одни семьи, конечно, бывают состоятельными, другие — бедными, третьи имеют средний достаток; из числа состоятельных и неимущих первые обладают оружием, вторые не обладают[5]. Простой народ составляют в свою очередь земледельцы, торговцы, ремесленники; знатные опять-таки различаются по степени своего богатства и по размерам принадлежащей им собственности, например держать коней человеку небогатому затруднительно. 2. Вот почему в древние времена в тех государствах, сила которых основывалась на коннице, был олигархический строй; при помощи конницы они вели войны со своими соседями. Так было, например, в Эретрии и Халкиде, а также в Магнесии на Меандре и во многих других малоазийских государствах. К отличиям, обусловливаемым богатством, присоединяются еще отличия по происхождению, по добродетели, а также по иным подобного рода преимуществам, на которые мы указывали, когда, рассуждая об аристократии, говорили о ней как об одной из частей, составляющих государство[6]. Там мы разбирали, сколько необходимых составных частей в каждом государстве; из них принимают участие в управлении либо все, либо меньшая, либо бóльшая часть.

3. Таким образом, ясна неизбежность существования нескольких видов государственного строя, по характеру своему отличающихся один от другого, так как и указанные нами составные части государства различаются между собой. Государственный строй есть порядок в области должностей; при нем все части находят себе место либо на основании свойств, присущих им, либо в силу того или иного правила, обусловливающего их равенство с общей точки зрения (я имею в виду, например, правило, уравновешивающее либо неимущих, либо состоятельных, либо общее для тех

и других)[7]. Таким образом, неизбежно получается столько же видов государственного строя, сколько имеется способов управления в зависимости от превосходств и отличительных свойств, присущих составным частям государства.

4. Однако главными видами государственного устройства, по-видимому, являются два — демократия и олигархия, подобно тому как говорят главным образом о двух ветрах — северном и южном, а на остальные смотрят как на отклонение от этих двух. Ведь аристократию считают некоей олигархией, а так называемую политию — демократией, подобно тому как и из ветров западный причисляют к северному, а восточный — к южному. Так же обстоит дело, по словам некоторых, и с тональностью: и в ней два вида — тональность дорийская и тональность фригийская, а остальные сочетания относятся одни к дорийской тональности, другие — к фригийской. 5. И относительно видов государственного устройства обыкновенно придерживаются указанного мнения. Но правильнее и лучше предлагаемое нами разделение, согласно которому существует два или один вид прекрасного государственного устройства, а все остальные виды — отклонения от наилучшего, подобно тому как имеются такие же отклонения и от хорошо слаженной тональности; и мы склонны сопоставлять олигархические виды правления, которым присущ деспотизм, с более напряженным тоном, а демократические, дряблые — с ослабленным тоном.

6. Демократию не следует определять, как это обычно делают некоторые в настоящее время[8], просто как такой вид государственного устройства, при котором верховная власть сосредоточена в руках народной массы, потому что и в олигархиях, и вообще повсюду верховная власть принадлежит большинству; равным образом и под олигархией не следует разуметь такой вид государственного устройства, при котором верховная власть сосредоточена в руках немногих. Положим, что государство состояло бы всего-навсего из тысячи трехсот граждан; из них тысяча были бы богачами и не допускали к правлению остальных трехсот — бедняков, но людей свободнорожденных и во всех отношениях подобных той тысяче. Решится ли кто-нибудь утверждать, что граждане такого государства пользуются демократическим строем? Точно так же, если бы немно-

гие бедняки имели власть над большинством состоятельных, никто не назвал бы такого рода строй олигархическим, раз остальные, будучи богатыми, не имели бы почетных прав. 7. Итак, скорее следует назвать 1290b демократическим строем такой, при котором верховная власть находится в руках свободнорожденных, а олигархическим — такой, когда она принадлежит богатым, и лишь случаю нужно приписать то, что одних много, а других немного. Ну а если бы должности, как это утверждается некоторыми относительно Эфиопии, распределялись по росту, или по красоте, была ли бы это олигархия? А ведь красивых и высоких бывает не очень много. 8. Нет, такими признаками не может быть определена достаточно точно сущность олигархии и демократии. Ввиду того что и демократия и олигархия заключают в себе много составных частей, то в разграничении их следует пойти дальше и признать, что олигархическим нельзя считать и такой строй, при котором меньшинство свободнорожденных властвует над большинством несвободнорожденных, что, как мы видим, было, например, в Аполлонии на Ионийском море и на Фере. В обоих этих государствах почетными правами пользовались те, кто отличался своим благородным происхождением и был потомком первых поселенцев в этих государствах; они, понятно, составляли меньшинство среди массы населения. Нельзя считать демократическим и такой строй, при котором пользуются привилегированным положением богачи благодаря тому, что они составляют большинство; так было в древности в Колофоне, где преобладающая часть граждан до войны с лидийцами приобрела большую недвижимую собственность. Таким образом, демократией следует считать такой строй, когда свободнорожденные и неимущие, составляя большинство, имеют верховную власть в своих руках, а олигархией — такой строй, при котором власть находится в руках людей богатых и благородного происхождения и образующих меньшинство.

9. Мы указали, что существует несколько видов государственного устройства, и выяснили, от чего это зависит. Но что этих видов все-таки больше, чем перечисленных, и каковы они и почему — об этом мы и будем говорить, взяв за исходный пункт то, что было указано ранее. Мы согласились с тем, что всякое го-

сударство заключает в себе не одну составную часть, а несколько. Предположим, мы пожелали бы разобраться в отдельных видах животного царства; в таком случае мы сперва отделили бы то, что необходимо должно иметь всякое животное, например органы чувств, органы для принятия пищи и для ее переваривания, т. е. рот и желудок; далее мы отделили бы те части, посредством которых животное движется. 10. Если бы у животных были только перечисленные нами органы, но различные (например, несколько различных видов рта, желудка, органов чувств, движения), то в зависимости от числа, получающегося при сочетании этих различий, неизбежно получилось бы и несколько разновидностей животных, так как немыслимо, чтобы одно и то же животное имело несколько разновидностей рта, ушей и тому подобного. Таким образом, если сопоставить все возможные сочетания этих разновидностей, то они и образуют виды животного царства, и этих видов окажется столько, сколько имеется сочетаний необходимых органов. 11. То же самое приложимо и к указанным видам государственного устройства. И государство, как на это неоднократно указывалось [9], имеет не одну, а многие составные части. Одна из них — народная масса, производящая продукты питания; это так называемые земледельцы. Вторая — так называемые ремесленники, занимающиеся искусствами, без которых невозможно самое существование государства; из этих искусств одни должны существовать в силу необходимости, другие служат для роскоши или для того, чтобы украсить жизнь. Третья часть — торговцы, а именно те, кто занимается куплей и продажей, оптовой и розничной торговлей. Четвертая часть — поденщики, пятая — военные. Существование последних не менее необходимо, чем существование упомянутых выше, если государство не желает оказаться под властью тех, кто на него нападает. Мы допустили бы невозможное, если бы считали, что государство, по природе рабское, достойно называться государством, ведь государство есть нечто самодовлеющее, рабство же несовместимо с самодовлением.

12. В «Государстве» [10] вопрос этот разработан остроумно, но в недостаточной мере. Именно, Сократ говорит, что необходимейших составных частей у госу-

дарства четыре: он называет ткачей, земледельцев, кожевников и плотников; но так как этого оказывается недостаточно для самодовлеющего существования государства, он присоединяет к ним кузнецов и пастухов, пасущих необходимые для домашнего обихода стада, а сверх того, добавляет оптовых и розничных торговцев. Все они, по мнению Сократа, заполняют собой первое государство, как будто всякое государство образуется лишь ради удовлетворения насущных потребностей, а не ради прекрасного существования и как будто для государства в равной степени потребны как кожевники, так и земледельцы. 13. Военных же он вводит лишь с момента расширения территории и после того, как государство, войдя в соприкосновение с соседями, должно будет начать с ними войну. Но будет ли четыре или сколько угодно частей в государстве, все-таки окажется нужда в таком человеке, который решал бы судебным порядком тяжбы.

Если считать душу у одушевленного существа частью более важной, нежели тело, то и в государстве душу должно признать более важной, чем все относящееся лишь к удовлетворению его насущных потребностей. А этой душой государства являются военные и те, на кого возложено отправление правосудия при судебном разбирательстве; сверх того, совещающиеся о государственных делах, в чем и находит свое выражение политическая мудрость. И для дела довольно безразлично, поделены ли эти функции среди тех или иных лиц, или же они объединены в руках одних и тех же: ведь и служить воинами, и обрабатывать землю зачастую приходится одним и тем же людям. 14. Поэтому если и то и другое следует признать необходимыми составными частями государства, то ясно, что и военные являются необходимой частью [11].

Седьмую часть составляют те, кто служит государству своим имуществом и кого мы вообще называем состоятельными. Восьмую часть образуют те, кто служит народу, т. е. занимает государственные должности (без должностных лиц существование государств немыслимо); необходимо иметь таких людей, которые могли бы быть должностными лицами, исполнять государственные повинности или непрерывно, или с соблюдением очереди. Остаются еще те части, о которых мы только что говорили, именно облеченные законосо-

вещательными функциями и творящие суд между тяжущимися. Раз в государствах должны быть прекрасно и правомерно представлены власти законосовещательная и судебная, необходимо, чтобы носители этих властей обладали добродетелью, которая свойственна политической деятельности. 15. Многим кажется, что остальные функции могут принадлежать одним и тем же лицам, что, например, одни и те же могут быть и воинами, и земледельцами, и ремесленниками, а сверх того, и членами совета и судьями; так как все эти лица имеют в виду достижение добродетели, то они и могут занимать бо́льшую часть должностей. Но одни и те же люди не могут быть одновременно бедными и богатыми; вот почему эти части государства, т. е. богатые и неимущие, и признаются его существенными частями. И так как одни из них большей частью на деле составляют меньшинство, а другие — большинство, то эти части и оказываются в государстве диаметрально противоположными одна другой, так что в зависимости от перевеса той или другой устанавливается и соответствующий вид государственного устройства. Поэтому и кажется, будто существуют только два вида государственного устройства: демократия и олигархия.

О том, что существует несколько видов государственного устройства и в силу каких причин, сказано ранее. Теперь поговорим о том, что существует несколько видов демократии и олигархии.

IV 1. Это ясно и из предыдущих рассуждений, ведь есть разные виды простого народа, а также и так называемых знатных. Например, одной разновидностью простого народа являются земледельцы, другой — ремесленники, третьей — торговцы, занимающиеся куплей и продажей, четвертой — моряки, из которых кто служит в военном флоте, кто — в торговом, кто занимается перевозкой, кто — рыболовством. В некоторых местах каждая из этих разновидностей бывает очень многочисленной, например рыболовы в Таранте и в Византии, военные матросы в Афинах, матросы на торговых судах на Эгине и на Хиосе, перевозчики на Тенедосе. К перечисленным подразделениям народа относятся и поденщики, которые, имея лишь скудные средства к жизни, не в состоянии пользоваться досу-

том; затем свободные люди, происходящие не от обоих родителей-граждан, и, наконец, иные подобные разновидности народной массы. Знатные в свою очередь различаются по богатству, благородству происхождения, добродетели, образованию и тому подобным отличительным признакам.

2. Характерным отличием так называемого первого вида демократии служит равенство. Равенство же, гласит основной закон этой демократии, состоит в том, что ни неимущие, ни состоятельные не имеют ни в чем каких-либо преимуществ; верховная власть не сосредоточена в руках тех или других, но те и другие равны. Если, как полагают некоторые, свобода и равенство являются важнейшими признаками демократии, то это нашло бы свое осуществление главным образом в том, чтобы все непременно принимали участие в государственном управлении. А так как народ представляет в демократии большинство, постановления же большинства имеют решающее значение, то такого рода государственный строй и является демократическим. Итак, вот один вид демократии.

3. Другой ее вид — тот, при котором занятие должностей обусловлено, хотя бы и невысоким, имущественным цензом. Обладающий им должен получить доступ к занятию должностей, потерявший ценз лишается это-
1292a го права. Третий вид демократии — тот, при котором все граждане, являющиеся бесспорно таковыми по своему происхождению, имеют право на занятие должностей, властвует же закон. Четвертый вид демократии — тот, при котором всякий, лишь бы он был гражданином, пользуется правом занимать должности, властвует же опять-таки закон[12]. При пятом виде демократии все остальные условия те же, но верховная власть принадлежит не закону, а простому народу. 4. Это бывает в том случае, когда решающее значение будут иметь постановления народного собрания, а не закон. Достигается это через посредство демагогов. В тех демократических государствах, где решающее значение имеет закон, демагогам нет места, там на первом месте стоят лучшие граждане; но там, где верховная власть основана не на законах, появляются демагоги. Народ становится тогда единодержавным, как единица, составленная из многих: верховная власть принадлежит многим, не каждому в отдельности, но всем

вместе. А какой вид многовластия имеет в виду Гомер, говоря, что многовластие — не благо[13], тот ли, который нами только что указан, или тот, когда власть сосредоточена в руках нескольких людей, причем каждый из них лично пользуется ею, остается неясным. 5. В этом случае простой народ, являясь монархом, стремится и управлять по-монаршему (ибо в этом случае закон им не управляет) и становится деспотом (почему и льстецы у него в почете), и этот демократический строй больше всего напоминает из отдельных видов монархии тираннию; поэтому и характер у них один и тот же: и крайняя демократия, и тиранния поступают деспотически с лучшими гражданами; постановления такой демократии имеют то же значение, что в тираннии распоряжения. Да и демагоги и льстецы в сущности одно и то же или во всяком случае схожи друг с другом; и те и другие имеют огромную силу — льстецы у тираннов, демагоги у описанной нами демократии. 6. Они повинны в том, что решающее значение предоставляется не законам, а постановлениям народа, так как демагоги отдают на его решение все. И выходит так, что демагоги становятся могущественными вследствие сосредоточения верховной власти в руках народа, а они властвуют над его мнениями, так как народная масса находится у них в послушании. Сверх того, они, возводя обвинения на должностных лиц, говорят, что этих последних должен судить народ, а он охотно принимает обвинения, так что значение всех должностных лиц сводится на нет. 7. По-видимому, такого рода демократии можно сделать вполне основательный упрек, что она не представляет собой государственного устройства: там, где отсутствует власть закона, нет и государственного устройства. Закон должен властвовать над всем; должностным же лицам и народному собранию[14] следует предоставить обсуждение частных вопросов. Таким образом, если демократия есть один из видов государственного устройства, то, очевидно, такое состояние, при котором все управляется постановлениями народного собрания, не может быть признано демократией в собственном смысле, ибо никакое постановление не может иметь общего характера.

Вот так должны быть разграничены отдельные виды демократии.

V 1. Отличительный признак первого вида олигархии состоит в следующем: занятие должностей обусловлено необходимостью иметь столь значительный имущественный ценз, что неимущие, хотя они представляют большинство, не допускаются к должностям; последние доступны только тем, кто приобрел имущественный ценз. Другой вид олигархии — тот, когда доступ к должностям также обусловлен высоким имущественным цензом и когда люди, имеющие его, пополняют недостающих должностных лиц путем кооптации; если это производится из всех таких лиц, то такой строй, по-видимому, имеет аристократический оттенок; если же только из ограниченного числа, то олигархический. При третьем виде олигархии сын вступает в должность вместо отца. Четвертый вид — когда имеется налицо только что указанное условие и когда властвует не закон, а должностные лица; этот вид в олигархическом строе — то же, что в монархическом тирания, а в демократическом — то, что мы назвали крайним его видом. Такого рода олигархию называют династией [15].

2. Вот сколько видов олигархии и демократии. Не следует забывать, что во многих местах государственное устройство в силу тамошних законов не демократическое, но является таковым в силу господствующих обычаев и всего уклада жизни; точно так же в других государствах бывает обратное явление: по законам строй скорее демократический, а по укладу жизни и господствующим обычаям скорее олигархический. Подобного рода явления встречаются чаще всего после государственных переворотов, когда не сразу переходят к новому строю, но сначала предпочитают мелкие взаимные уступки, так что существовавшие ранее законы остаются в силе, власть же имеют те, кто изменил государственное устройство.

3. Что существует столько видов демократии и олигархии, ясно из сказанного. Ведь неизбежно участие в управлении принимают либо все упомянутые части народа, либо одни из них принимают участие, другие — нет. Когда управление государством возглавляют земледельцы и те, кто имеет средний достаток, тогда государство управляется законами. Они должны жить в труде, так как не могут оставаться праздными;

вследствие этого, поставив превыше всего закон, они собираются на народные собрания лишь в случае необходимости. Остальные граждане могут принимать участие в государственном управлении лишь после приобретения установленного законами имущественного ценза: всякий, кто приобрел его, имеет право участвовать в государственном управлении. И если бы это право не было предоставлено всем, то получился бы олигархический строй; предоставить же всем возможность иметь досуг невозможно, коль скоро нет средств к жизни. Указанные причины и ведут к образованию первого вида демократии. 4. Второй вид демократии отличается от первого следующими признаками: хотя все люди, в принадлежности которых к гражданам на основании их происхождения нет никакого сомнения, могут участвовать в управлении, однако участвуют только те, кто может иметь досуг; в такого рода демократии властвуют законы, потому что для необходимого досуга не хватает доходов. При третьем виде демократии принимать участие в управлении могут все свободнорожденные, однако в действительности участвуют по указанной выше причине не все, так что и в такого рода демократии неизбежно властвует закон. Четвертый вид демократии — тот, который по времени образования в государствах следует за предыдущими. 5. Вследствие увеличения государств по сравнению с начальными временами и вследствие того что появилось изобилие доходов, в государственном управлении принимают участие все, опираясь на превосходство народной массы, благодаря возможности и для неимущих пользоваться досугом, получая вознаграждение. И такого рода народная масса особенно пользуется досугом; забота о своих собственных делах нисколько не служит при этом препятствием, тогда как богатым именно эта забота и мешает, так что они очень часто не присутствуют на народных собраниях и судебных разбирательствах. Отсюда и происходит то, что в государственном управлении верховная власть принадлежит массе неимущих, а не законам. Вот сколько видов демократии и каковы они вследствие указанных неизбежных обстоятельств.

6. Виды олигархии следующие. Первый вид — когда собственность, не слишком большая, а умеренная,

находится в руках большинства; собственники в силу этого имеют возможность принимать участие в государственном управлении; а поскольку число таких людей велико, то верховная власть неизбежно находится в руках не людей, но закона. Ведь в той мере, в какой они далеки от монархии,— если их собственность не столь значительна, чтобы они могли, не имея забот, пользоваться досугом, и не столь ничтожна, чтобы они нуждались в содержании от государства,— они неизбежно будут требовать, чтобы у них господствовал закон, а не они сами. 7. Второй вид олигархии: число людей, обладающих собственностью, меньше числа людей при первом виде олигархии, но самый размер собственности больше; имея бóльшую силу, эти собственники предъявляют и больше требований; поэтому они сами избирают из числа остальных граждан тех, кто допускается к управлению; но вследствие того, что они не настолько еще сильны, чтобы управлять без закона, они устанавливают подходящий для них закон. 8. Если положение становится более напряженным в том отношении, что число собственников становится меньше, а самая собственность больше, то получается третий вид олигархии — все должности сосредоточиваются в руках собственников, причем закон повелевает, чтобы после их смерти сыновья наследовали им в должностях. Когда же собственность их разрастается до огромных размеров и они приобретают себе массу сторонников, то получается династия, близкая к монархии, и тогда властителями становятся люди, а не закон — это и есть четвертый вид олигархии, соответствующий крайнему виду демократии.

9. Кроме демократии и олигархии есть еще два вида государственного устройства. Из них один все признают — да и у нас об этом сказано выше — одним из четырех видов государственного устройства. Эти четыре вида суть: монархия, олигархия, демократия и так называемая аристократия. Пятый вид государственного устройства носит название, служащее обозначением государственного устройства вообще,— его называют просто политией. Этот вид встречается не часто, поэтому его и упускают из виду те, кто ставит своей задачей перечисление отдельных видов государственного устройства; в своем перечислении они, как
1293b и Платон, ограничиваются только четырьмя видами[16].

10. Аристократией с полным основанием можно назвать тот вид государственного устройства, о котором речь шла в предыдущем рассуждении. Именно: аристократией по справедливости можно признавать только тот вид государственного устройства, когда управляют мужи, безусловно наилучшие с точки зрения добродетели, а не те, кто доблестен при некоторых предпосылках; ведь только при этом виде государственного устройства хороший муж и хороший гражданин — одно и то же, тогда как при остальных хорошими бывают применительно к данному государственному строю. Однако существуют некоторые виды государственного устройства, отличающиеся от олигархических и от так называемой политии и именуемые аристократическими. Это такие виды, при которых избрание на должности обусловливается не только богатством, но и высокими нравственными качествами (aristindēn). 11. Такой вид государственного устройства отличается от обоих и носит имя аристократии. Ибо и в тех государствах, которые вообще не предъявляют особенных требований к добродетели граждан, встречаются все-таки люди, пользующиеся доброй славой и слывущие людьми порядочными. Там, где государственное устройство считается и с богатством, и с добродетелью, и с народом, как, например, в Карфагене, это и есть аристократический строй; там, где принимаются в расчет только два из указанных условий, т. е. добродетель граждан и народ, как, например, в Лакедемонском государстве, получается смешение двух видов — демократического и основанного на добродетели. Таким образом, аристократическое устройство помимо его первого и наиболее совершенного вида имеет еще две указанные разновидности; третьей же являются те виды так называемой политии, которые больше склоняются к олигархии.

VI 1. Нам остается сказать еще о так называемой политии и о тирании. Политию мы отнесли сюда, хотя она, равно как и только что упомянутые разновидности аристократии, не является отклонением. По правде сказать, все виды государственного устройства являются отклонениями от самого правильного из них [17], но последний обыкновенно помещают наряду с аристократическими видами; сравнительно с ним и с

аристократией другие виды государственного устройства являются уже отклонениями, как мы говорили, в начале нашего рассуждения. Упомянуть же о тирании в самом конце будет вполне разумно, потому что она менее всего соответствует представлению, соединяемому с государственным строем вообще. Наша же задача — исследование видов именно государственного строя. Обосновав предложенную нами классификацию, мы должны обратиться к рассмотрению политии.

2. Сущность ее станет более ясной, после того как определен характер олигархии и демократии. Говоря попросту, полития является как бы смешением олигархии и демократии. Те виды государственного строя, которые имеют уклон в сторону демократии, обычно называются политиями, а те, которые склоняются скорее в сторону олигархии, обыкновенно именуются аристократиями, потому что люди, имеющие больший имущественный достаток, чаще всего бывают и более образованными, и более благородного происхождения. Сверх того, представляется, что люди состоятельные уже имеют то, ради чего совершаются правонарушения; и уже одно это упрочивает за такими людьми название людей безукоризненных и знатных.

3. Так как аристократический строй стремится доставить преобладание в государстве наилучшим из граждан, то, говорят, и в олигархиях большинство состоит из совершенных во всех отношениях людей. Да
1294a и вообще кажется чем-то совершенно невозможным, чтобы оказалось благоустроенным такое государство, которое управляется не наилучшими, но дурными людьми, равно как невозможно, чтобы государство, не имеющее хороших законов, управлялось наилучшими людьми; ведь благозаконие состоит не в том, что законы хороши, да им никто не повинуется. Поэтому следует допустить, что один вид благозакония состоит в том, что повинуются имеющимся законам, другой — в том, что законы, которых придерживаются, составлены прекрасно (ведь можно повиноваться и плохо составленным законам). Здесь возможны два случая: государства придерживаются либо наилучших возможных для них законов, либо наилучших в собственном смысле слова. 4. Сущность аристократического строя заключается, по-видимому, в том, что при нем почет-

ные права распределяются в соответствии с добродетелью, ведь основой аристократии является добродетель, олигархии — богатство, демократии — свобода. А то, что верховную силу имеют решения большинства, свойственно всем видам государственного устройства, ведь что решит большинство из числа участвующих в государственном управлении, то и получает законную силу и в олигархии, и в аристократии, и в демократии. Итак, в большей части государств с гордостью выставляют вперед политию как обозначение вида их государственного устройства, поскольку смешивают состоятельных и неимущих, богатых и свободных, ведь, кажется, в глазах едва ли не большинства состоятельные занимают место совершенных во всех отношениях людей. 5. Так как в государственном строе три начала притязают на равную значимость — свобода, богатство, добродетель (четвертое — благородство происхождения — сопровождает два последних, ведь благородство есть старинная доблесть и богатство), то ясно, что политией следует называть такой государственный строй, при котором имеется смешение двух начал — состоятельных и неимущих, а смешение трех начал следует называть аристократией преимущественно перед другими видами государственного устройства, исключая лишь истинный и первый ее вид.

Мы сказали, что существуют и другие виды государственного устройства помимо монархии, демократии и олигархии, указали на их сущность и на то, чем отличаются один от другого виды аристократии и чем отличаются политии от аристократии; ясно, что полития и аристократия не далеки одна от другой.

VII 1. Каким образом возникает наряду с демократией и олигархией так называемая полития и каково должно быть ее устройство,— об этом мы будем говорить непосредственно вслед за изложенным. Вместе с тем станут ясными и отличительные признаки демократии и олигархии. Прежде всего следует установить разграничение этих видов государственного устройства, а затем поступить так, как поступают со знаками гостеприимства[18],— взяв от каждого из них по половине, сложить их вместе.

2. Существуют три способа соединения и смешения.

Либо следует взять существующие законоположения в олигархии и в демократии, относящиеся хотя бы, например, к судопроизводству. В олигархиях на состоятельных накладывают денежный штраф за уклонение от исполнения судебных обязанностей, неимущим же за исполнение их не полагается никакого вознаграждения; в демократиях неимущие получают вознаграждение, но зато и на состоятельных не налагается штраф. Общее и среднее из этих законополо-
1294b жений, свойственное и демократии и олигархии и смешанное из законоположений той и другой, будет отличительным признаком политии. Вот один способ соединения. 3. Второй способ состоит в том, чтобы взять среднее между присущими олигархии и демократии постановлениями о цензе касательно, положим, участия в народном собрании. Для участия в нем при демократическом строе имущественный ценз либо вовсе не требуется, либо требуется совсем незначительный; олигархический строй, наоборот, выставляет требование высокого ценза. Общих признаков здесь нет, но для политии можно взять средний ценз между обоими указанными. При третьем способе объединения можно было бы взять одну часть постановлений олигархического законодательства и другую часть постановлений демократического законодательства. Я имею в виду следующее: одной из основ демократического строя является замещение должностей по жребию, олигархического же — по избранию, причем в демократиях это замещение не обусловлено имущественным цензом, а в олигархиях обусловлено. Следовательно, отличительный признак аристократии и политии мы получили бы, если бы взяли из олигархии и демократии по одному из отличительных для них признаков в деле замещения должностей, а именно: из олигархии — то, что должности замещаются по избранию, а из демократии — то, что это замещение не обусловлено цензом. Итак, вот еще один из способов смешения. 4. Мерилом того, что такого рода смешение демократии и олигархии произведено хорошо, служит то, когда окажется возможным один и тот же вид государственного устройства называть и демократией и олигархией. Те, кто пользуется обоими этими обозначениями, очевидно, чувствуют, что ими обозначается смешение прекрасное; а такое смешение

заключается именно в середине, так как в ней находят место обе противоположные крайности.

Это именно и характерно для лакедемонского государственного устройства. 5. Многие пытаются утверждать, что оно демократическое, так как его порядки содержат в себе много демократических черт, хотя бы прежде всего в деле воспитания детей: дети богатых живут в той же обстановке, что и дети бедных, и получают такое же воспитание, какое могут получать дети бедных. То же самое продолжается и в юношеском возрасте, и в зрелом — и тогда ничем богатые и бедные не разнятся между собой: пища для всех одна и та же в сисситиях, одежду богачи носят такую, какую может изготовить себе любой бедняк. К тому же из двух самых важных должностей народ на одну избирает, а в другой сам принимает участие: геронтов они избирают, а в эфории сам народ имеет часть. По мнению других, лакедемонский государственный строй представляет собой олигархию, как имеющий много олигархических черт, хотя бы, например, то, что все должности замещаются путем избрания и нет ни одной замещаемой по жребию; далее, лишь немногие имеют право присуждать к смертной казни и к изгнанию, и многое подобное[19].

6. Необходимо, конечно, чтобы в прекрасно смешанном государственном устройстве были представлены как бы оба начала вместе и ни одно из них в отдельности. Оба начала должны находить себе опору в самом государственном строе, а не вне его; чтобы не бóльшая часть желала видеть этот строй именно таким (этого ведь, пожалуй, можно достигнуть и при наличии плохого государственного строя), но чтобы иного строя, помимо существующего, не желала ни одна из составных частей государства вообще.

Теперь мы сказали о том, как должны быть устроены полития и отдельные виды так называемой аристократии.

VIII 1. Нам осталось сказать еще о тирании — не 1295a
потому, что о ней стоило бы много распространяться, но для того, чтобы и она нашла себе место в нашем исследовании, так как и тиранию мы считаем до известной степени одним из государственных устройств. О царской власти мы рассуждали в предыдущем изло-

жении, где рассматривали царскую власть в собственном смысле с точки зрения ее полезности или вреда для государства, а также кого, из кого и как следует назначать царем.

2. В той же части нашего исследования, где речь шла о царской власти, мы установили различие двух видов тираннии, так как свойства их обеих до известной степени совпадают со свойствами царской власти: и та и другая покоятся на законном основании (у некоторых варварских племен избирают самодержцев — монархов, а в старину и у древних эллинов избирались такого же рода монархи, которые назывались эсимнетами[20]). Упомянутые два вида тираннии имеют некоторые отличия: с одной стороны, оба они были видами монархического строя, как основанные на законе и на добровольном признании их со стороны подданных; с другой стороны, это были виды тираннии, так как власть в них осуществлялась деспотически, по произволу властителя. 3. Третий вид тираннии — тиранния по преимуществу — соответствует неограниченной монархии. Такого рода монархия, естественно, оказывается тираннией, так как в ней проявляется безответственная власть над всеми равными и лучшими и к выгоде ее самой, а не подданных. Поэтому такая тиранния возникает вопреки желанию подданных: никто из свободных людей добровольно не выносит такого рода власти.

Итак, вот каковы виды тираннии и вот сколько их по указанным причинам.

IX 1. Какой же вид государственного устройства наилучший? Как может быть наилучшим образом устроена жизнь для большей части государств и для большинства людей безотносительно к добродетели, превышающей добродетель обыкновенного человека, безотносительно к воспитанию, для которого потребны природные дарования и счастливое стечение обстоятельств, безотносительно к самому желательному строю, но применительно лишь к той житейской обстановке, которая доступна большинству, и к такому государственному устройству, которое оказывается приемлемым для большей части государств? 2. Различные виды так называемой аристократии, о которых мы только что говорили, отчасти малоприменимы

в большинстве государств, отчасти приближаются к так называемой политии (почему и следует говорить об этих видах как об одном).

Суждение обо всех поставленных вопросах основывается на одних и тех же исходных положениях. Если верно сказано в нашей «Этике»[21], что та жизнь блаженная, при которой нет препятствий к осуществлению добродетели, и что добродетель есть середина, то нужно признать, что наилучшей жизнью будет именно средняя жизнь, такая, при которой середина может быть достигнута каждым. 3. Необходимо установить то же самое мерило как для добродетели, так и для порочности государства и его устройства: ведь устройство государства — это его жизнь. 1295b

В каждом государстве есть три части: очень состоятельные, крайне неимущие и третьи, стоящие посредине между теми и другими. Так как, по общепринятому мнению, умеренность и середина — наилучшее, то, очевидно, и средний достаток из всех благ всего лучше. 4. При наличии его легче всего повиноваться доводам разума; напротив, трудно следовать этим доводам человеку сверхпрекрасному, сверхсильному, сверхзнатному, сверхбогатому или, наоборот, человеку сверхбедному, сверхслабому, сверхуниженному по своему общественному положению. Люди первого типа становятся по преимуществу наглецами и крупными мерзавцами. Люди второго типа часто делаются злодеями и мелкими мерзавцами. А из преступлений одни совершаются из-за наглости, другие — вследствие подлости. Сверх того, люди обоих этих типов не уклоняются от власти, но ревностно стремятся к ней, а ведь и то и другое приносит государствам вред. 5. Далее, люди первого типа, имея избыток благополучия, силы, богатства, дружеских связей и тому подобное, не желают, да и не умеют подчиняться. И это наблюдается уже дома, с детского возраста: избалованные роскошью, в которой они живут, они не обнаруживают привычки повиноваться даже в школах. Поведение людей второго типа из-за их крайней необеспеченности чрезвычайно униженное. Таким образом, одни не способны властвовать и умеют подчиняться только той власти, которая проявляется у господ над рабами; другие же не способны подчиняться никакой власти, а властвовать умеют только так, как властвуют господа

над рабами. 6. Получается государство, состоящее из рабов и господ, а не из свободных людей, государство, где одни исполнены зависти, другие — презрения. А такого рода чувства очень далеки от чувства дружбы в политическом общении, которое должно заключать в себе дружественное начало. Упомянутые же нами люди не желают даже идти по одной дороге со своими противниками.

Государство более всего стремится к тому, чтобы все в нем были равны и одинаковы, а это свойственно преимущественно людям средним. Таким образом, если исходить из естественного, по нашему утверждению, состава государства, неизбежно следует, что государство, состоящее из средних людей, будет иметь и наилучший государственный строй. Эти граждане по преимуществу и остаются в государствах целыми и невредимыми. Они не стремятся к чужому добру, как бедняки, а прочие не посягают на то, что этим принадлежит, подобно тому как бедняки стремятся к имуществу богатых. И так как никто на них и они ни на кого не злоумышляют, то и жизнь их протекает в безопасности. Поэтому прекрасное пожелание высказал Фокилид: «У средних множество благ, в государстве желаю быть средним»[22]. 8. Итак, ясно, что наилучшее государственное общение — то, которое достигается посредством средних, и те государства имеют хороший строй, где средние представлены в большем количестве, где они — в лучшем случае — сильнее обеих крайностей или по крайней мере каждой из них в отдельности. Соединившись с той или другой крайностью, они обеспечивают равновесие и препятствуют перевесу противников. Поэтому величайшим благополучием для государства является то, чтобы его граждане обладали собственностью средней, но доста-
1296a точной; а в тех случаях, когда одни владеют слишком многим, другие же ничего не имеют, возникает либо крайняя демократия, либо олигархия в чистом виде, либо тирания, именно под влиянием противоположных крайностей. Ведь тирания образуется как из чрезвычайно распущенной демократии, так и из олигархии, значительно реже — из средних видов государственного строя и тех, что сродни им[23]. О причинах этого мы поговорим позднее, когда будем рассуждать о государственных переворотах.

9. Итак, очевидно, средний вид государственного строя наилучший, ибо только он не ведет к внутренним распрям; там, где средние граждане многочисленны, всего реже бывают среди граждан группировки и раздоры. И крупные государства по той же самой причине — именно потому, что в них многочисленны средние граждане,— менее подвержены распрям; в небольших же государствах население легче разделяется на две стороны, между которыми не остается места для средних, и почти все становятся там либо бедняками, либо богачами. Демократии в свою очередь пользуются большей в сравнении с олигархиями безопасностью; существование их более долговечно благодаря наличию в них средних граждан (их больше, и они более причастны к почетным правам в демократиях, нежели в олигархиях). Но когда за отсутствием средних граждан неимущие подавляют своей многочисленностью, государство оказывается в злополучном состоянии и быстро идет к гибели.

10. В доказательство выдвинутого нами положения можно привести и то, что наилучшие законодатели вышли из граждан среднего круга: оттуда происходили Солон (что видно из его стихотворений), Ликург (царем он не был), Харонд и почти бо́льшая часть остальных. Теперь ясно и то, почему в большинстве случаев государственный строй бывает либо демократическим, либо олигархическим. Вследствие того что средние занимают в государствах зачастую незначительное место, те из двух, которые их превосходят,— либо крупные собственники, либо простой народ,— отдалившись от среднего состояния, перетягивают государственный порядок на свою сторону, так что получается либо демократия, либо олигархия. 11. Так как, сверх того, между простым народом и состоятельными возникают распри и борьба, то, кому из них удается одолеть противника, те и определяют государственное устройство, причем не общее и основанное на равенстве, а на чьей стороне оказалась победа, те и получают перевес в государственном строе в качестве награды за победу, и одни устанавливают демократию, другие — олигархию. И те два греческих государства, которым принадлежало главенство в Греции [24], насаждали в соответствии со своим государственным устройством в других государствах одно —

демократию, другое — олигархию, причем считались с выгодой не этих двух государств, но лишь со своей собственной. 12. В силу указанных причин средний государственный строй либо никогда не встречается, либо редко и у немногих. Один лишь муж в противоположность тем, кто прежде осуществлял главенство, дал себя убедить ввести этот строй[25]. Вообще же в
1296b государствах установилось такое обыкновение: равенства не желать, но либо стремиться властвовать, либо жить в подчинении, терпеливо перенося его.

Из сказанного ясно, каково наилучшее государственное устройство и по какой причине.

13. После того как нами определено наилучшее государственное устройство, нетрудно усмотреть, какое из остальных устройств, демократических и олигархических (а разновидностей их, по нашему утверждению, несколько), следует поставить на первое место за наилучшим, какое — на второе и так далее в зависимости от того, насколько то и другое и так далее оказываются относительно лучшими или худшими. Лучшим видом государственного устройства всегда будет то, которое будет приближаться к совершеннейшему, а худшим — то, которое будет более удаляться от среднего. Исключается тот случай, когда кто-либо станет обсуждать этот вопрос в зависимости от тех или иных предпосылок. Я говорю «в зависимости от тех или иных предпосылок» потому, что зачастую не бывает никаких препятствий к тому, чтобы некоторые государства вместо другого, более предпочтительного самого по себе устройства пользовались иным, но для него полезным устройством.

X 1. В непосредственной связи с рассмотренными вопросами подлежит рассмотрению и вопрос: какое государственное устройство для кого подходит и каков его характер? Сначала следует установить общее правило для всех видов государственных устройств вообще: сторонники того или иного строя в государстве должны быть сильнее его противников. Всякое государство должно рассматриваться со стороны качества и количества. Под качеством я разумею свободу, богатство, образованность, благородство происхождения; под количеством — численное превосходство массы на-

селения. 2. Может случиться, что одна из частей, составляющих государство, будет обладать качественным преимуществом, а другая — количественным; так, например, люди безродные будут превосходить своей численностью людей благородного происхождения, либо неимущие будут превосходить богатых, однако это количественное превосходство не должно быть таким же большим, как качественное превосходство благородных и богатых. Приходится поэтому оба этих превосходства уравновешивать. Где количество неимущих превосходит указанное соотношение, там, естественно, рождается демократия, именно отдельные виды ее в зависимости от превосходства того или иного вида простого народа: например, если перевес будет на стороне массы земледельцев, то возникнет первый из видов демократического строя, а где перевес на стороне ремесленников и поденщиков, там образуется крайний из видов демократического строя. Таким же образом и другие, промежуточные виды. 3. Там, где качественный вес состоятельных и знатных перевешивает их количественный недостаток, возникает олигархический строй, именно отдельные виды его, опять-таки в соответствии с перевесом сочувствующего олигархии населения. Законодатель должен при создании того или иного государственного устройства постоянно привлекать к себе средних граждан: если он будет издавать законы олигархического характера, он должен иметь в виду средних; если законы в демократическом духе, он должен приучать к ним средних. 4. Только там, где в составе населения средние имеют перевес либо над обеими крайностями, либо над одной из них, государственный строй может рассчитывать на устойчивость; не может быть опасения, что богатые, войдя 1297a
в соглашение с бедными, ополчатся на средних: никогда ни те ни другие не согласятся быть рабами друг друга; если же они будут стремиться создать такое положение, какое удовлетворило бы и тех и других, то им не найти никакого иного государственного устройства, помимо среднего. Править по очереди они не согласились бы из-за недоверия друг к другу. Между тем посредники пользуются повсюду наибольшим доверием, а посредниками и являются в данном случае люди средние. И чем государственное устройство будет лучше смешано, тем оно окажется

устойчивее. 5. Многие законодатели, в том числе те, которые имеют в виду установление аристократического строя, терпят неудачу не только вследствие того, что они предоставляют слишком много преимуществ состоятельным, но и потому, что при этом они стараются обойти простой народ. Ведь с течением времени из ложно понятого блага неизбежно последует истинное зло, и государственный строй губит скорее алчность богатых, нежели простого народа.

6. Существует пять видов ухищрений, посредством которых в государственном управлении считают возможным добиться расположения простого народа. Они относятся к области устройства народного собрания, должностей, судебных установлений, войска и гимнастических упражнений. Что касается народного собрания, то право участвовать в нем предоставляется всем, причем на богатых в случае уклонения с их стороны налагается денежный штраф; либо его должны уплачивать одни только богатые, либо их штрафуют сильнее. В деле замещения должностей лица, обладающие определенным имущественным цензом, не имеют права от этих должностей отказываться, бедняки же это право имеют. За уклонение от исполнения судейских обязанностей на состоятельных налагается штраф, бедные освобождены от него, или, как в законодательстве Харонда, на богатых налагается крупный штраф, на бедных — мелкий. 7. В некоторых государствах все, кто числится в гражданских списках, получают право участвовать в народном собрании и суде[26], а если они после занесения в гражданские списки будут уклоняться от исполнения той и другой обязанности, на них налагается большой денежный штраф. Делается это, с одной стороны, с той целью, чтобы удержать их угрозой штрафа от записи в гражданские списки; с другой — раз они не запишутся в гражданские списки, то теряют право участвовать в суде и в народном собрании. И относительно права иметь оружие и принимать участие в гимнастических упражнениях руководствуются в законодательствах теми же самыми соображениями: неимущим дозволяется не приобретать оружие, богатые же караются штрафом, если не приобретут его. За уклонение от гимнастических упражнений на бедных не налагается никакого штрафа, богатые же платят штраф, чтобы

одни под угрозой штрафа принимали участие в гимнастических упражнениях, другие же, которым ничего за уклонение не грозит, не принимали в них участия. Это всё — олигархические ухищрения в области законодательства.

8. В демократиях этим ухищрениям противопоставляются другие: за участие в народном собрании и в суде неимущим платят вознаграждение, состоятельные же никакому штрафу не подлежат. Кто желает в данном случае прийти к правильному смешению, очевидно, должен объединить в одно оба этих правила: одним выплачивать вознаграждение за исполнение обязанностей, других штрафовать за уклонение от них, потому что только в таком случае все участвовали бы в государственной жизни; иначе управление ею будет находиться в руках только каких-либо одних. 1297b Впрочем, управление государством должно принадлежать исключительно людям, имеющим возможность приобрести оружие на собственный счет; что же касается имущественного ценза, то невозможно установить его количественное мерило, однако следует наладить дело так, чтобы этот ценз был возможно более высоким, но вместе с тем и таким, чтобы число людей, которые могут принимать участие в государственном управлении, все-таки превышало число тех, кто лишен этого права. 9. Дело в том, что бедные, хотя бы они и были лишены почетных прав, все-таки остаются спокойными, если никто их не оскорбляет и не отнимает у них того, что им принадлежит. Но устроить это дело — задача нелегкая, потому что те, кто стоит у кормила правления, не всегда бывают людьми тонкими. И обыкновенно при наступлении военного времени бедняки остаются равнодушными, если только не давать им содержания; если же такое содержание им дадут, они готовы идти сражаться.

10. В некоторых государствах полноправными гражданами считаются не только те, кто служит в данное время в тяжеловооруженном войске, но и те, кто уже отслужил свой срок. Так, у малайцев полноправными гражданами были именно такие, а должностными лицами избирали только состоявших на действительной военной службе. И в Греции, после упразднения монархического строя полноправными гражданами были в первое время воины, а именно

вначале — всадники; объясняется это тем, что тогда на войне силу и перевес давала конница, а тяжеловооруженная пехота за отсутствием в ней правильного устройства была бесполезна: опытности в деле устроения пехоты, равно как и выработанных правил тактики, у древних не было, почему всю силу они и полагали в коннице. С ростом государств и тяжеловооруженная пехота получила большее значение, а это повлекло за собой участие в государственном управлении большего числа граждан. Вот почему древние называли демократиями те виды государственного строя, которые мы теперь называем политиями. 11. На самом же деле, конечно, архаические виды государственного строя относятся к числу олигархических и монархических. Вследствие малолюдства более или менее значительного числа средних граждан у них не существовало; немногочисленные и неорганизованные, они были более склонны оставаться в подчинении.

Теперь мы знаем причину существования нескольких видов государственного строя; знаем, почему помимо нами указанных существуют и иные виды (ведь как демократий, так и других видов существует не один); знаем, каковы между ними различия и чем эти различия объясняются; сверх того, знаем, какой вид государственного устройства должен быть признан с общей точки зрения наилучшим и какой вид из остальных к каким государствам наиболее подходит.

II 1. Обратимся теперь снова как к общему, так и к более тщательному рассмотрению отдельных частей, составляющих основу каждого из видов государственного устройства, после того как надлежащее исходное начало их нами установлено. Во всяком государственном устройстве этих основных частей три; с ними должен считаться дельный законодатель, извлекая из них пользу для каждого из видов государственного устройства. От превосходного состояния этих частей зависит и прекрасное состояние государственного строя; да и само различие отдельных видов государственного строя обусловлено различным устройством каждой из этих частей. Вот эти три части: пер-
1298a вая — законосовещательный орган, рассматривающий дела государства, вторая — должности (именно какие

должности должны быть вообще, чем они должны ведать, каков должен быть способ их замещения), третья — судебные органы.

Законосовещательный орган правомочен решать вопросы о войне и мире, о заключении и расторжении союзов, о законах, о смертной казни, об изгнании, о конфискации имущества, об избрании должностных лиц и об их отчетности. 2. Решение всего этого круга дел может быть поручено либо всем гражданам, либо части их (например, какому-нибудь одному должностному лицу или нескольким), или же решение некоторых дел может быть предоставлено всему составу гражданства, а решение других — части его. Демократическим началом является то, когда все граждане решают все дела, поскольку к такого рода равенству демократия и стремится. 3. Если решают все, то осуществляться это может несколькими способами. Один из них заключается в том, что решение предоставляется не всем гражданам в полном составе, но между ними соблюдается известная очередность; таково государственное устройство Телекла Милетского[27]. И при других государственных устройствах должностные лица, сойдясь вместе, совещаются, должности же замещаются всеми гражданами поочередно, в порядке фил и даже еще более мелких подразделений гражданской общины, пока не пройдут все; в полном составе граждане собираются на совещание только тогда, когда речь идет о вопросах законодательства и вопросах, касающихся самого государственного устройства, а также для выслушивания распоряжений должностных лиц. 4. Другой способ состоит в том, что совещаются все вместе, но сходятся только для избрания должностных лиц, по вопросам, касающимся законодательства, войны, мира и принятия отчета, во всех же остальных случаях действуют особые для каждой отрасли управления должностные лица, назначенные из всех граждан путем избрания или посредством жребия. Третий способ: граждане собираются по поводу избрания должностных лиц и принятия отчетов и чтобы совещаться о войне и союзах; остальными делами управляют должностные лица, назначенные по мере возможности путем избрания, что бывает особенно необходимо для тех должностей, которые требуют от лиц, облеченных ими, специальных знаний.

5. Четвертый способ состоит в том, что все граждане совещаются в объединенном собрании обо всех государственных делах; должностные лица ни по какому вопросу не могут выносить своего решения, но дают только предварительное заключение. Этот последний способ применяется в настоящее время в крайних демократиях, которые, по нашему мнению, соответствуют династической олигархии и тираннической монархии.

Все эти способы свойственны демократическому строю. 6. Если же вся законосовещательная власть сосредоточена в руках только некоторых лиц, то это уже характерный признак олигархического строя. И здесь имеется несколько различных способов. Если избрание упомянутых нескольких лиц обусловлено более или менее умеренным имущественным цензом, благодаря чему избранию подлежит большинство граждан, если следуют предписаниям законов, не допуская нарушений в том, что запрещается законом, и если тот, кто обладает цензом, допускается к законосовещательной власти, то такого рода олигархия, отличающаяся умеренностью, приближается к политии. Когда же право на участие в законосовещательной власти принадлежит не всем, а только избранным, но они правят, как и в первом случае, по закону, тогда мы имеем дело с олигархией в собственном смысле. Если же лица, обладающие законосовещательной властью, пополняют свой состав путем кооптации из своей же среды, когда сын заступает место отца и когда они стоят выше законов, то такого рода строй должен быть признан крайней олигархией. 7. Если законосовещательная власть по некоторым делам, как, например, по вопросам войны, мира, отчетов должностных лиц, принадлежит всем, по остальным же делам — должностным лицам и должности замещаются путем выбора, а не по жребию[28], то этот государственный строй аристократический. Если же для некоторых дел должностные лица назначаются по выбору, а для других — по жребию (в последнем случае либо непосредственно по жребию, либо по жребию из числа предварительно намеченных кандидатов) или если при замещении должностей применяются совместно и избрание и жребий, то в таком случае мы имеем дело

отчасти с аристократией, отчасти с политией в собственном смысле.

Вот как может быть распределена законосовещательная власть в соответствии с видами государственного устройства, и сообразно с указанным распределением происходит управление при каждом государственном устройстве. 8. Для демократического строя, как его обычно понимают в настоящее время (я имею в виду такую демократию, где верховная власть народа стоит даже выше закона), было бы полезно в целях лучшего устройства законосовещательной власти применять способ, осуществляемый в олигархиях относительно судебных установлений. Именно: там под угрозой денежного штрафа заставляют отправлять судейские обязанности тех, кого желают видеть судьями, тогда как в демократиях выдают плату неимущим. Так следовало бы делать и относительно народных собраний: тогда все — простой народ со знатными, а последние с народной массой, — совещаясь вместе, станут обсуждать дела лучше. Полезно также, чтобы в обсуждении принимали участие, путем ли выбора или по жребию, все части гражданского населения в равной пропорции. Наконец, в тех случаях, когда представители простого народа будут иметь численный перевес над лицами, подготовленными к политической деятельности, полезно было бы давать вознаграждение не всем, но только такому числу их, которое соответствовало бы числу знатных, или же из того разряда, который имеет численный перевес или излишек, исключать его по жребию. 9. В олигархиях следует либо добавлять путем избрания известное число людей из народной массы, либо установить такую должность, какая существует в некоторых государствах, — пробулов и номофилаков[29] — и обсуждать только те дела, о которых они представят свои предварительные заключения. При таком порядке народ будет иметь свою долю участия в законосовещательной власти и лишен будет возможности отменить что-либо в государственном устройстве; народные постановления тогда будут либо вполне согласовываться с решениями пробулов и номофилаков, либо ни в чем не будут противоречить вносимым законопроектам. Можно также совещательный голос предоставить всем, решающий же — только должностным лицам. 10. Вообще же сле-

дует поступать вопреки установившемуся в политиях[30] обыкновению: народной массе должно быть предоставлено право отклонять вносимые законопроекты, но не право самостоятельно выдвигать их — отклоненный законопроект должен опять возвратиться к должностным лицам. В политиях же поступают наоборот: немногие имеют право отвергать законопроекты, выдвигать же их они не имеют права; послед-
1299 a нее всегда принадлежит наиболее многочисленному собранию.

Вот наши заключения о законосовещательной, главной власти в государстве.

XII 1. В непосредственной связи с предыдущим стоит вопрос о распределении должностей. И по поводу этой части государственного устройства можно задать много разнообразных вопросов: сколько должно быть должностей, чем ведают должностные лица и каков срок их полномочий (ведь в одних государствах избирают должностных лиц на шестимесячный срок, в других — на еще более короткий, в третьих — на год, в четвертых — на более продолжительное время), должны ли быть должности пожизненными или долгосрочными, или ни то ни другое, но одни и те же лица должны занимать должности по несколько раз, или один и тот же человек не может дважды занимать должность, а лишь один раз? 2. Также относительно организации должностей следует обсудить, из кого, кем и каким образом должны быть замещаемы должности. Нужно суметь указать всевозможные решения этих разнообразных вопросов в теории и затем приложить эти решения на практике, сообразуясь с тем, какие должности для какого государственного строя полезны.

Не так легко дать определение и того, что, собственно, надлежит называть должностями. Для государственного общения потребны многие руководители; поэтому не всех их, назначаемых путем избрания и по жребию, следует считать должностными лицами; например прежде всего жрецов (их следует считать чем-то иным сравнительно с государственными должностными лицами), также хорегов[31] и глашатаев; назначаются путем выборов и послы.

3. Государственные же поручения имеют в виду,

какое-нибудь определенное дело и касаются или всех граждан (так, например, стратег командует всеми выступающими в поход), или какой-либо части их (например, поручения, даваемые гинекоgreконому или гедоному[32]). Другие поручения имеют в виду государственное хозяйство (так зачастую назначаются путем избрания ситометры[33]), а некоторые поручения носят подсобный характер, и для исполнения их ставят рабов, если имеются к тому средства. Должностными лицами в собственном смысле следует называть тех, которым предоставлено право для определенного круга дел иметь законосовещательную, решающую и распорядительскую власть, в особенности эту последнюю, потому что с понятием «распоряжаться» прежде всего связано представление о всякого рода власти. Однако такого рода различение не имеет, строго говоря, никакого практического значения (потому что никогда еще не случалось, чтобы должностные лица спорили о том, присвоено ли им само название должностных лиц); вопрос этот, однако, имеет некоторое значение с отвлеченной точки зрения.

4. Какие должности и сколько их потребно для существования государства? Какие должности не необходимы, но полезны для хорошо устроенного государства? Вот вопросы, решение которых имеет большое значение для всякого государства, в частности для государств небольших. Что касается больших государств, то в них можно и должно установить такой порядок, чтобы определенной должности соответствовал определенный круг деятельности; большое количество граждан дает возможность многим из них вступать в должности, так что на одни из должностей можно назначать одно и то же лицо лишь по истечении продолжительного времени, а на другие — всего один раз; да и всякое дело будет делаться лучше, когда о нем будет заботиться человек, занятый одним делом, а не 1299b
многими.

5. В небольших государствах по необходимости приходится сосредоточивать в руках немногих граждан много должностей: вследствие малонаселенности не легко устроить так, чтобы многие занимали должности, да и где взять тех, которые станут их преемниками. Правда, и для небольших государств иной раз бывают нужны те же самые должности и законы, что

и для больших; разница только в том, что в небольших государствах зачастую одни и те же должности приходится возлагать на одних и тех же лиц, в больших же государствах к этой мере приходится прибегать лишь по прошествии значительного промежутка времени. Поэтому в небольших государствах ничто не препятствует возлагать много поручений на одних и тех же лиц, так как эти поручения одно другому мешать не будут; да и вообще при малонаселенности государства неизбежно из должностей делать своего рода вертелы — светильники. 6. Итак, если мы сможем указать, какое количество должностей должно непременно существовать во всяком государстве и какие должности, хотя в них нет настоятельной необходимости, все же должны быть налицо, всякий, зная это, легче сообразит, какие именно должности легче всего свести в одну должность. Следует не упускать из виду и того, о каких делах в зависимости от местных условий должны иметь попечение многие должности и о каких делах повсюду должна иметь верховное попечение одна должность, например, нужно ли для наблюдения за порядком на городском рынке назначать одного агоранома, а для тех же целей в другом месте — другого агоранома или одного и того же во всем городе.

И еще вопрос: следует ли распределять должности в соответствии с характером подлежащих их ведению дел или же сообразуясь с людьми? Я имею в виду, например, следует ли одному должностному лицу наблюдать за общим благочинием, или нужно особое должностное лицо для наблюдения за благочинием детей и женщин. 7. Необходимо считаться, наконец, и с различием видов государственного устройства; в связи с этим следует задать себе вопрос: есть ли разница или нет в характере должностей в каждом из видов государственного устройства? Например, одни и те же ли должности являются главными в демократии, олигархии, аристократии, монархии безотносительно к тому, замещаются ли эти должности людьми равного и одинакового положения или же в одних государствах — людьми одного положения, в других — другого (например, в аристократиях должностными лицами являются люди образованные, в олигархиях — богатые, в демократиях — свободнорожденные). Или же некоторые должности оказываются различными в за-

висимости от различия видов государственного устройства, но только в одних случаях оказывается полезным, чтобы они были одинаковыми, а в других — разными, так как уместно придать одним и тем же должностям иногда широкий круг деятельности, иногда узкий.

8. Некоторые должности свойственны особенно тому или иному виду государственного строя. Например, должность пробулов не свойственна демократии, совет же — учреждение демократическое, ведь обязательно должно существовать такого рода учреждение, которое имело бы своей задачей предварительное рассмотрение проектов, поступающих на решение народного собрания, дабы последнее не тратило на обсуждение их слишком много времени. Если эту должность занимает небольшое число лиц, то это признак олигархии. Но небольшое число пробулов стоит в связи с самим характером этой должности; отсюда ясно, что она является характерной особенностью олигархического строя. А где имеются и пробулы и совет, там пробулы стоят выше членов совета, потому что член совета характерен для демократии, пробул — для олигархии. 9. Значение совета утрачивается в такого рода демократиях, где само народное собрание занима- 1300a
ется всем; случается же это обыкновенно тогда, когда за участие в народном собрании выдается щедрое вознаграждение; в таком случае, имея досуг, собрания устраивают часто и сами выносят решения обо всех делах. Педономы, гинекономы и другие должностные лица, имеющие подобную область ведения,— все это должности, свойственные аристократии, а не демократии. Каким образом гинекономы могли бы, например, запрещать женам бедняков выходить из дому? Гинекономия, впрочем, не свойственна и олигархическому строю: ведь жены олигархов живут в роскоши. Однако сделанных нами замечаний вполне достаточно.

10. Теперь нужно постараться основательно обсудить вопрос о способах замещения должностей. Различие этих способов сказывается в трех отношениях; из соединения их неизбежно вытекает самое разнообразие всех способов. Во-первых, кто назначает на должности; во-вторых, из кого они замещаются; в-третьих, каким образом это происходит. В соответствии с этим существуют три разновидности: на долж-

ности назначают либо все граждане, либо некоторые из них и либо из всех, либо из некоторых определенных, например из граждан, удовлетворяющих имущественному цензу, или из родовитых, или из выдающихся своей добродетелью, или из отличающихся чем-либо другим подобным, например в Мегарах — из числа возвратившихся из изгнания и принявших участие в борьбе против демократии; притом либо путем избрания, либо посредством жребия. 11. В свою очередь эти способы можно соединять по два. Я имею в виду следующее: на одни должности назначают некоторые, на другие — все; одни должности замещаются из всех, другие — из некоторых; одни — путем выбора, другие — по жребию. При каждом из этих соединений опять-таки возможны четыре различных способа: либо все должности замещаются из всех путем выбора; либо все из всех по жребию, притом либо из всех вообще, либо из какой-то части всего населения, например по филам, демам, фратриям, до тех пор пока через должность не пройдут все граждане; либо постоянно из всех...[34] либо в одном случае так, в другом — иначе. С другой стороны, если назначают некоторые граждане, то либо из числа всех путем выбора, либо из числа всех по жребию, либо из некоторых путем выбора, либо из некоторых по жребию, либо в одном случае так, в другом — иначе, т. е. либо путем выбора, либо по жребию. Таким образом, получается двенадцать способов, не считая тех, которые получаются из соединения по два[35].

12. Из указанных способов два отвечают демократическому строю — это когда все граждане назначают на должности из числа всех же граждан...[36] путем выбора, или по жребию, или[37] посредством соединения того и другого, так что одни из должностей замещаются путем выбора, другие — по жребию. А если не все граждане участвуют в назначении на должности — из числа всех ли или некоторых, по жребию ли или путем выбора, или посредством соединения того и другого — или если одни должности замещаются из всех граждан, другие — из некоторых, путем выбора ли или по жребию, или посредством соединения того и другого, т. е. так, что одни должности замещаются путем выбора, другие — по жребию, то такой способ соответствует строю политии. Если же в назначении на долж-

ности из числа всех участвуют некоторые и самое назначение производится путем выбора или по жребию, или посредством соединения того и другого — одних по жребию, других путем выбора,— то это будет способ, свойственный олигархии. И еще более свойственно олигархии замещать все должности одновременно путем выбора и по жребию. 13. Назначать на одни должности из числа всех, на другие — из некоторых[38] — способ, свойственный скорее политии с ари- 1300b стократическим оттенком.

Олигархический способ — назначение на должности производится некоторыми из числа некоторых — безразлично, будет ли при этом применяться жребий (хотя жребий применяется реже, чем избрание),— или некоторые из некоторых обоими способами.

13. Аристократическому же строю свойствен тот способ, при котором в назначении на должности из числа всех или некоторых участвуют некоторые или все, причем назначение производится путем избрания.

Вот сколько есть способов назначения на должности, и вот как они распределяются в зависимости от того или иного государственного устройства. Теперь станет ясно, какие способы для какого государственного строя подходят; ясно и то, как должны замещаться должности, каков круг действий для каждой из них и какие есть должности. Под кругом действий должностного лица я разумею, например, то, что в область его ведения входят государственные доходы или военная охрана. Само собой разумеется, круг действий для должностей различен, и одно дело, например, должность стратега, другое — наблюдение за заключением торговых сделок.

XIII 1. Остается сказать о последней из трех частей государственного строя, именно о судебной власти. И способы ее устройства следует определять, исходя из тех же основоположений нашего исследования. Различие судов сказывается в трех отношениях: из кого судьи, что подлежит их суду, каким образом судьи назначаются; иными словами, кто судьи, т. е. назначаются ли они из числа всех граждан или из числа некоторых; что подлежит их суду — иначе, сколько отдельных видов суда существует; как судьи назначаются — по жребию или путем избрания.

Прежде всего установим число отдельных видов суда. Их восемь: один — для принятия отчетов от должностных лиц; другой — над теми, кто нанес ущерб государству; еще один — по поводу государственных преступлений; четвертый — для разбора тяжб между должностными и частными лицами по поводу штрафов; пятый — по поводу крупных торговых сделок между частными лицами; кроме того, по делам об убийстве и для разбора судебных дел, касающихся иноземцев. 2. Суд для разбора дел об убийствах — безразлично, будут ли судьями одни и те же лица или другие,— подразделяется в свою очередь на несколько видов: об убийствах с заранее обдуманным намерением, о непредумышленных убийствах, о тех случаях, когда обвиняемый сознается в своем преступлении, но при этом утверждает, что имел на то правовое основание; наконец, четвертый — суд над изгнанниками, обвиняемыми в убийстве при возвращении на родину,— это тот вид суда, который называется в Афинах «судом во Фреатто»[39]; подобного рода судебные разбирательства, впрочем, всегда бывают редки даже в больших государствах. Суд над иноземцами ведает делами иноземцев с иноземцами же или иноземцев с горожанами. Наконец, помимо всех перечисленных видов суда существует суд для разбора дел по мелким торговым сделкам, например на драхму, пять драхм или немного больше, и такие судебные дела должны разбираться, хотя для них нет необходимости в большом числе судей.

3. Но мы оставим в стороне суды по делам об убийствах и суды по делам иноземцев и будем говорить только о судах, разбирающих государственные преступления. Плохое устройство этих судов влечет за собой междоусобицы и даже ниспровержение государственного строя. В этих судах судьями неизбежно должны быть или все граждане для всех видов дел, причем судьи назначаются путем избрания или по жребию; или же судьями должны быть все граждане для всех видов дел, причем одна часть судей назначается путем избрания, другая — по жребию; или, наконец, для одних видов дел судьи назначаются по жре-
1301b бию, для других — путем избрания. Итак, получается четыре способа, и столько же способов будет в том случае, если судьи будут из некоторых и если они

будут судить, соблюдая известную очередь: опять-таки судьи могут назначаться из числа некоторых для всех дел или путем избрания, или по жребию, или в одних случаях по жребию, в других — путем выбора, или, наконец, в некоторых случаях одни и те же дела будут разбираться совместно судьями, назначаемыми по жребию и путем избрания.

4. Таковы способы устройства суда согласно нашему перечислению, а еще есть их соединения по два. Сверх того, эти соединения могут быть двоякого характера; я имею в виду то, что, например, одни суды могут пополняться из всех, другие — из некоторых, третьи — из всех и из некоторых, хотя бы в том случае, если в одном и том же суде часть судей будет из состава всех, другая часть — из некоторых, одни судьи будут назначены по жребию, другие — по выбору, третьи — обоими способами.

Итак, сказано, сколько возможно способов устройства суда. Из них суды, перечисленные на первом месте, свойственны демократическому строю; в них судьями состоят люди из среды всех граждан, они разбирают все процессы. Те судьи, которые поименованы на втором месте, свойственны олигархическому строю; в них все дела разбираются некоторыми из граждан. Аристократическими же судами и судами, свойственными политии, являются суды, названные на третьем месте; в них для одних дел судьями бывают лица, назначенные из среды всех граждан, для других — из некоторой части их.

КНИГА ПЯТАЯ (Е)

I 1. То, что мы предполагали исследовать, почти все уже рассмотрено. Мы должны далее разобрать, вследствие каких причин происходят государственные перевороты, сколько их и какого характера они бывают; какие разрушительные начала заключает в себе каждый из видов государственного устройства; какие из этих видов в какой преимущественно переходят; какими средствами самосохранения обладает каждый вид государственного устройства вообще и, наконец, что служит преимущественно для сохранения каждого вида.

2. Прежде всего следует принять во внимание следующую исходную точку зрения: при созидании большей части видов государственного устройства царило общее согласие насчет того, что они опираются на право и предполагают относительное равенство; но в понимании этого равенства допускалась ошибка, на что ранее и было указано. Так, демократическое устройство возникло на основе того мнения, что равенство в каком-нибудь отношении влечет за собой и равенство вообще: из того положения, что все в одинаковой степени люди свободнорожденные, заключают и об их равенстве вообще. Олигархический строй возник на основе того предположения, что неравенство в одном отношении обусловливает и неравенство вообще [1]: раз существует имущественное неравенство, то из него вытекает и неравенство вообще. 3. Опираясь на представление о равенстве, в демократиях все и притязают на полное равноправие; в олигархиях же на основе представления о неравенстве стремятся захватить больше прав, поскольку в обладании бóльшим и заключается неравенство.

В известном отношении все такие виды государственного устройства находят свое оправдание, но с об-

щей точки зрения они покоятся на ошибочном основании. По этой причине те и другие [граждане], исходя из своих предпосылок, раз они не получат своей доли в государственном управлении, поднимают мятеж. На вполне[2] справедливом основании могли бы поднимать мятежи те, кто выдается своей добродетелью, ведь только такие люди в силу их безусловного неравенства имели бы на то вполне разумное основание, но они 1301b реже всего к этому прибегают. Встречаются и такие люди выдающегося и знатного происхождения, которые не притязают на равноправие именно вследствие этого своего неравенства с другими; благородство происхождения признается за теми, кто от предков наследует доблесть и богатство.

4. Вот каковы бывают, так сказать, первоисточники внутренних междоусобиц, вот где зарождаются мятежи. Поэтому и государственные перевороты встречаются двоякого рода: иногда посягают на существующее государственное устройство, чтобы заменить его другим, например демократическое — олигархическим, олигархическое — демократическим, олигархию и демократию — аристократией и политией или наоборот; иногда на существующее государственное устройство не посягают, оно остается прежним, но стремятся сами взять в свои руки правление, например в олигархии или монархии. 5. Далее, государственный переворот имеет целью укрепить или ослабить государственный строй — например, либо олигархию сделать более или менее олигархической, либо существующую демократию усилить или ослабить, точно так же и при остальных видах устройства,— либо укрепить их, либо ослабить. Иногда государственный переворот имеет целью произвести только частичное изменение в государственном устройстве, например учредить или упразднить какую-нибудь должность. Так, по утверждению некоторых, в Лакедемоне Лисандр пытался упразднить царскую власть, а царь Павсаний — эфорию[3]. 6. В Эпидамне государственное устройство также испытало частичное изменение в том отношении, что вместо филархов был учрежден совет; в качестве олигархических начал в государственном устройстве сохранилось то, что из числа граждан, обладающих политическими правами, в гелиею[4] обязаны являться должностные лица всякий раз, как происходит замещение какой-нибудь

должности; олигархическим же является и то, что при этом государственном устройстве был[5] один архонт.

Вообще повсюду причиной возмущений бывает отсутствие равенства, коль скоро ему не соответствует действительное неравенство, ведь и пожизненная царская власть есть неравенство, если она имеется среди равных. И возмущения поднимаются вообще ради достижения равенства. 7. Равенство же бывает двоякого рода: равенство по количеству и равенство по достоинству. Под количественным равенством я разумею тождество и равенство в смысле количества или размера, под равенством по достоинству — равенство в смысле соотношения. Например, в количественном отношении три больше двух, два больше одного на одинаковое число, а в смысле соотношения — одинаково четыре больше двух, два больше одного: ведь равными частями являются два от четырех и единица от двух, потому что два есть половина четырех, единица — половина двух. Соглашаясь в том, что безусловно справедливым может быть только равенство по достоинству, люди, как об этом сказано ранее, расходятся между собой в следующем: одни полагают, что если они будут равны относительно, то они должны быть равны и вообще; другие, признавая себя относительно неравными, притязают на такое же неравенство в свою пользу во всех отношениях. 8. Отсюда и возникают преимущественно два вида государственного устройства — демократия и олигархия: благородное происхождение и добродетель
302b присущи немногим, а противоположные качества[6] — большинству; людей благородного происхождения и доблестных нигде не наберешь и сотни, а неимущие[7] имеются повсюду. Вообще ошибка — стремиться просто соблюсти повсюду тот и другой вид равенства. И доказательством служит то, что после этого происходит: ни один из видов государственного устройства, основанный на такого рода равенстве, не остается устойчивым. Объясняется это тем, что ошибочное первоначало может повести только к тому или иному плохому исходу. Поэтому в одних случаях должно руководствоваться количественным равенством, в других — равенством по достоинству. 9. Как бы то ни было, демократический строй представляет бо́льшую безопасность и реже влечет за собой внутренние распри, нежели строй

олигархический. В олигархиях таятся зародыши двоякого рода неурядиц: раздоры друг с другом и с народом; в демократиях же — только с олигархией; сам против себя народ — и это следует подчеркнуть — бунтовать не станет. Сверх того, государственное устройство, основанное на господстве средних, ближе к демократии, нежели к олигархии, а она из упомянутых нами государственных устройств пользуется наибольшей безопасностью.

II 1. Ввиду того что мы предполагаем рассмотреть источники возмущений и государственных переворотов, нам необходимо прежде всего исследовать вопрос об их первопричинах вообще. Таких первопричин можно назвать три; каждую из них, взятую самое по себе, и должно прежде всего охарактеризовать в основных ее чертах. Во-первых, нужно знать настроение людей, поднимающих мятеж; во-вторых, ради чего; в-третьих, с чего, собственно, начинаются политические смуты и междоусобные распри.

Что касается настроения людей, подготовляющих государственный переворот, то причиной должно вообще считать по преимуществу ту, о которой нам уже приходилось упоминать. А именно: одни, начиная распри, стремятся к равноправию, основываясь на том, что они, по их мнению, обделены правами, хотя они равны с теми, кто их имеет в изобилии; другие, напротив, стремятся к неравенству и превосходству, вступают в распри в том случае, когда, по их убеждению, они, будучи неравны с остальными, не пользуются сравнительно с ними какими-либо преимуществами, но имеют равное с ними или даже меньше. 2. Указанные притязания бывают в одних случаях справедливыми, в других — несправедливыми: ведь распри начинают и те, кто пользуется меньшими правами, для того чтобы уравняться с остальными, и те, кто пользуется равными правами с остальными, с тем чтобы добиться бóльших прав. Сделанных указаний достаточно для выяснения тех настроений, какими вызываются восстания. То, из-за чего происходят распри,— прибыль и почести и то, что им противоположно; в государствах происходят распри и из опасения утраты гражданских прав, и из нежелания платить наложенный штраф — безразлично, за самих себя или за друзей.

3. Причин и поводов движений души, под влиянием которых люди настраиваются так, как сказано выше, и предъявляют указанные требования, можно насчитать, пожалуй, семь, но можно и больше. Две из этих причин совпадают с теми, что указаны выше, но действие их проявляется неодинаково. Стремление получить прибыль и почет ведет к взаимному раздражению людей не потому, что они желают приобрести их, как сказано ранее, для самих себя, но потому, что они ви- 1302b дят, как другие — одни справедливо, другие несправедливо — в большей степени пользуются этими благами. Причиной распрей бывают также наглость, страх, превосходство, презрение, чрезмерное возвышение; с другой стороны — происки, пренебрежительное отношение, мелкие унижения, несходство характеров. 4. Какое значение в данном случае имеют наглость и корыстолюбие и в каком отношении они служат причинами внутренних распрей — это, пожалуй, ясно; если находящиеся у власти проявляют наглость и корыстолюбие, то население начинает враждебно относиться и к ним[8], и к тому государственному строю, который дает им такие возможности; корыстолюбие же направляется иногда на имущество частных лиц, иногда на государственное добро. Ясно также, какое значение имеет почет и почему и он служит причиной внутренних неурядиц: люди возмущаются, видя, как они сами этим почетом не пользуются, а другие, напротив, пользуются. Несправедливость здесь заключается в том, что одни люди пользуются почетом, а другие лишены его, причем не принимается в соображение достоинство тех и других; справедливость была бы, напротив, в том случае, если бы почет воздавался по достоинству. Превосходство ведет также к внутренним распрям, когда кто-либо — один или несколько — будет выдаваться своим могуществом в большей степени, нежели это совместимо с характером государства и властью правительства. При таких обстоятельствах возникает обыкновенно монархическое или династическое правление. 5. Поэтому в некоторых государствах, как, например, в Аргосе и в Афинах, имеют обыкновение прибегать к остракизму, хотя было бы лучше уже с самого начала следить за тем, чтобы в государстве не появлялись люди, столь возвышающиеся над прочими, нежели, допустив это, потом прибегать к лечению. Страх

служит причиной распрей в том отношении, что, с одной стороны, люди, нанесшие обиду, боятся понести кару, а с другой — те, кому грозит опасность стать жертвой обиды, желают предупредить возможность обиды еще до ее нанесения. Так, на Родосе знатные сплотились против демократии из-за начинавшихся против них судебных дел[9]. 6. Презрение ведет за собой распри и возмущения; это случается, например, в олигархии, где бо́льшая часть граждан не участвует в управлении государством, хотя и сознает свою силу. Да и в демократиях беспорядочность и анархичность государственного строя вызывают презрение к нему со стороны состоятельных людей. Так, демократия была упразднена в Фивах, когда там после битвы при Энофитах государственные порядки пришли в расстройство; то же самое произошло в Мегарах, где демократы были побеждены из-за недисциплинированности и анархии, в Сиракузах — перед тираннией Гелона, на Родосе — перед ниспровержением демократии.

7. Государственные перевороты происходят также вследствие несоразмерного возвышения. Известно, что тело состоит из частей и должно увеличиваться в своем росте соразмерно, чтобы сохранялась пропорциональность. В противном случае оно гибнет, если, например, нога будет длиной в четыре локтя, а остальное тело всего в две пяди[10]; а иногда тело примет вид другого живого существа, если при этом будет развиваться также несоразмерно не только в количественном, но и в качественном отношении. Точно так же и государство 1303a состоит из отдельных частей; из них некоторые вырастают зачастую незаметно, хотя бы, например, масса неимущих в демократиях и политиях. 8. Происходит это иной раз и в силу случайных обстоятельств. Так, например, в Таранте после поражения и гибели многих знатных в борьбе с япигами, немного спустя после Персидских войн, из политии возникла демократия. В Аргосе после поражения, нанесенного аргосцам Клеоменом Лаконским в битве «седьмого дня»[11], пришлось принять в число граждан некоторое количество периеков. В Афинах знатные уменьшились в числе после неудачных сухопутных битв, потому что ко времени Лаконской войны в войске служили по списку[12]. Случается это, хотя и реже, и в демократиях, когда увеличивается число состоятельных или возра-

стает вообще имущественное благосостояние — демократический строй переходит в олигархический и династический.

9. Государственный строй изменяется и без распри, вследствие происков; так было в Герее, где назначение должностных лиц по выбору заменено было назначением по жребию, потому что выбирали тех, кто пускал в ход козни. Также вследствие беззаботности, когда позволяют занимать высшие должности людям, враждебно относящимся к существующему государственному строю; так в Орее была ниспровергнута олигархия, когда в число должностных лиц попал Гераклеодор, преобразовавший олигархию в политию и в демократию [13]. Также вследствие небрежного отношения к мелочам; именно зачастую такое небрежное отношение к мелочам незаметно влечет за собой большие перемены в установившемся законном порядке; так, в Амбракии имущественный ценз, необходимый для занятия должностей, был невелик, а в конце концов стали получать должности независимо от ценза, потому что между небольшим цензом и отсутствием какого-либо вообще разница очень невелика или даже ее совсем нет.

10. Разноплеменность населения, пока она не сгладится, также служит источником неурядиц: государство ведь образуется не из случайной массы людей, а потому для его образования нужно известное время. Поэтому в большей части случаев те, кто принял к себе чужих при основании государства или позднее, испытали внутренние распри. Когда, например, ахейцы, вместе с трезенцами основавшие Сибарис, превзошли их затем численностью, они изгнали трезенцев, и это преступление тяжким прегрешением легло на жителей Сибариса. В Фуриях сибариты враждовали с теми поселенцами, которые вместе с ними основали этот город; упирая на то, что страна принадлежит им, сибариты требовали себе преимуществ. В Византии пришлые поселенцы составили заговор и, уличенные, были после битвы изгнаны [14]. 11. Жители Антиссы, приняв к себе хиосских изгнанников, потом, после битвы, изгнали их, а жители Занклы, приютившие у себя самосцев, сами были изгнаны последними. В Аполлонии, что на Понте Евксинском, произошли внутренние волнения из-за принятия новых поселенцев. В Сиракузах после
1303b низвержения тирании [15], когда иноземцы и наемники

получили гражданские права, возникли внутренние смуты и дело дошло до вооруженного столкновения. Бо́льшая часть гражданского населения Амфиполя была изгнана из города принятыми в число граждан поселенцами из Халкиды [16].

12. Иной раз в государствах возникают внутренние распри вследствие местных условий, когда, например, территория бывает непригодна для создания единого государства. Так было в Клазоменах, где жившие на Хите враждовали с жившими на острове; также жители Колофона и жители Нотия. И в Афинах население неодинаковое: жители Пирея настроены более демократично, чем жители самого города. И подобно тому как на войне переправы через рвы, хотя бы и очень небольшие, расстраивают фаланги, так, по-видимому, и всякого рода различие влечет за собой раздоры. Быть может, сильнее всего раздоры эти обусловливаются различием между добродетелью и порочностью, затем между богатством и бедностью, а затем следуют и другие более или менее значительные причины, к числу которых принадлежит и только что указанная нами.

III 1. Итак, внутренние распри возникают не по причине мелочей, но из мелочей; распри поднимаются всегда по поводу дел важных. Особенное значение приобретают мелкие неурядицы в том случае, когда они возникают среди лиц высокопоставленных, как это случилось в древние времена в Сиракузах. Государственный переворот произошел на почве распрей из-за любовных дел между двумя молодыми людьми, занимавшими важные должности. Когда один из них отлучился, другой, его товарищ, переманил к себе предмет его любви; тогда первый, разобидевшись на второго, склонил в свою очередь жену последнего вступить с ним в связь. Затем они втянули в свои распри лиц правившего слоя, так что все разделились на две враждебные стороны. 2. Поэтому нужно принимать меры предосторожности против такого рода явлений, когда они только возникают, и стараться примирить враждующих между собой правителей и могущественных лиц; ошибка заключается в самом начале вражды, а начало, как говорится,— половина всякого дела, так что сама по себе ничтожная начальная ошибка стоит в ближайшем соотношении с ошибками во всем

дальнейшем. Вообще распри среди знатных приходится расхлебывать всему государству, как это случилось, например, в Гестиее после Персидских войн, когда два брата завели между собой тяжбу из-за отцовского наследства. Более бедный из них утверждал, что его брат скрыл имущество отца и тот клад, который был найден отцом, и склонил на свою сторону простой народ; другой же брат, владевший бо́льшим имуществом, привлек на свою сторону состоятельных людей. 3. В Дельфах одно сватовство послужило причиной 1304a ссоры, а это повело впоследствии к внутренним неурядицам. Жених по дороге к невесте увидел неблагоприятное для себя предзнаменование и отказался от брака; тогда оскорбленные родственники невесты в то время, когда жених приносил жертву, подбросили ему некоторые предметы, принадлежавшие святыне, и затем убили его как святотатца. В Митилене спор, начавшийся из-за дочерей-наследниц, послужил началом великих зол и вызвал войну Митилены с Афинами, во время которой Пахет взял их город. Тимофан оставил после себя двух дочерей; Дександр стал сватать их за своих сыновей, но получил отказ; тогда он начал распрю и при этом склонил на свою сторону афинян, проксеном[17] которых он был. 4. Точно так же, когда у фокидян возникла распря из-за дочери-наследницы между Мнасеем, отцом Мнасона, и Евфикратом, отцом Ономарха, эта распря послужила для фокидян началом Священной войны. И в Эпидамне произошел государственный переворот из-за свадебных дел: некто помолвил свою дочь за одного молодого человека; когда же отец помолвленного, став должностным лицом, оштрафовал его, последний, считая себя оскорбленным, привлек на свою сторону людей, не принадлежавших к составу граждан.

5. Государственные перевороты в сторону олигархии, демократии, политии обусловлены также и тем, что какая-либо из частей государства — будь то какое-нибудь учреждение или часть населения — приобретает славу или значение. Так, ареопаг, прославившийся во время Персидских войн, по-видимому, придал государственному строю более строгий вид; с другой стороны, корабельная чернь, став причиной Саламинской победы и благодаря ей гегемонии Афин на море, способствовала укреплению демократии. Точно так же в Аргосе

знатные, прославившиеся в Мантинейской битве против лакедемонян, попытались упразднить демократию. 6. В Сиракузах простой народ, добившись победы во время войны с афинянами, сменил политию на демократию. В Халкиде простой народ, покончивший при помощи знатных с тиранном Фоксом[18], тотчас же захватил власть в государстве. То же самое произошло в Амбракии, где простой народ, соединившись с заговорщиками, изгнал тиранна Периандра, а государственную власть забрал в свои руки.

7. И вообще не следует упускать из виду, что тот, кто стал причиной могущества государства,— будь то частные люди, должностные лица, филы или какая-нибудь часть или слой населения — все они поднимают распри. Ведь начинают распри либо те, кто завидует их почетному положению, либо они сами вследствие достигнутого ими превосходства не желают оставаться в равном положении с остальными. Государственный строй изменяется и в том случае, когда окажется, что противоположные части государства, например богатые и простой народ, уравняются в количестве, а средних 1304b граждан не будет вовсе или их будет совсем незначительное число. Если одна из указанных частей достигнет большого перевеса, то другая не хочет рисковать вступать с ней в борьбу. Этим, между прочим, объясняется и то, что отличающиеся своими добродетелями люди обыкновенно не вступают в распри: слишком их мало сравнительно с большинством.

Вот каковы вообще причины и поводы внутренних неурядиц и государственных переворотов при всех видах государственного устройства.

8. Производятся же государственные перевороты путем либо насилия, либо обмана, причем к насилию прибегают или непосредственно с самого начала, или применяя принуждение по прошествии некоторого времени. И обман бывает двоякого рода. Иногда, обманув народ, производят переворот с его согласия, а затем, по прошествии некоторого времени, насильственным путем захватывают власть, уже против воли народа. Так, например, при господстве Четырехсот обманули народ уверениями, что царь[19] даст деньги на войну с лакедемонянами, а затем, когда эта ложь была обнаружена, пытались удержать власть в своих руках. Иногда, сначала подействовав на народ убеждением,

затем снова убеждают его и правят с его согласия.

Итак, вот вообще какие причины ведут к государственным переворотам при всех видах государственного устройства.

IV 1. Мы должны теперь обратиться к рассмотрению того, какой характер принимают государственные перевороты применительно к каждому из видов государственного строя, согласно нашему подразделению. В демократиях перевороты чаще всего вызываются необузданностью демагогов, которые, с одной стороны, путем ложных доносов по частным делам на состоятельных людей заставляют этих последних сплотиться (ведь общий страх объединяет и злейших врагов), а с другой стороны, натравливают на них народную массу. Правильность этого замечания можно было бы подтвердить многими примерами. 2. Так, на Косе демократия пала, после того как там появились дрянные демагоги, а знать объединилась[20]. То же самое на Родосе: демагоги взяли на себя управление государственными финансами и стали препятствовать выплате денег, задолженных государством триерархам[21]; последние были вынуждены сплотиться между собой ввиду грозивших им судебных разбирательств и упразднить демократию. Упразднена была демократия и в Гераклее[22]; тотчас же после основания этой колонии притеснявшаяся демагогами знать удалилась в изгнание, затем изгнанники объединились и, возвратившись, упразднили демократию. 3. Подобным же образом упразднена была демократия и в Мегарах: демагоги изгнали многих знатных, чтобы иметь возможность конфисковать их имущество; изгнанников этих набралось много; вернувшись, они победили демократов в битве и установили олигархию. То же случилось в
1305a Киме при демократии, которую упразднил Фрасимах[23]. Почти таким же образом, как оказывается при ближайшем рассмотрении, происходили государственные перевороты и в остальных местах. То демагоги, желая подольститься к народу, начинают притеснять знатных и тем самым побуждают их восстать, либо требуя раздела их имущества, либо отдавая доходы их на государственные повинности[24]; то они наводят на богатых изветы, чтобы получить возможность конфисковать их имущество.

4. У древних, когда демагог становился вместе с тем и военачальником, государственный строй переходил в тираннию; едва ли не бо́льшая часть древних тираннов происходила из демагогов. Причина, почему прежде это случалось так, а теперь не бывает, заключается в следующем: тогда демагоги были из среды полководцев (мастеров по части красноречия не было), теперь же, с расцветом ораторского искусства, демагогами становятся те, кто умеет красно говорить; но так как в военном деле они неопытны, то и не пытаются стать тираннами, а если что-нибудь подобное и случается, то разве только на короткое время. 5. В прежние времена тиранния возникала чаще, чем теперь, еще и потому, что в руках некоторых лиц сосредоточивались большие полномочия; так, в Милете тиранния возникла из притании (притан ведал многими важными делами) [25], а также вследствие того, что и города были тогда невелики, простой народ жил на полях, без отдыха занимался своей работой и, таким образом, представители народа [26], когда они обладали военными талантами, стремились к тираннии. Но этого достигали все они потому, что пользовались доверием народа, а средство приобрести доверие заключалось в том, что они объявляли себя ненавистниками богатых. Так, в Афинах Писистрат добился тираннии, вступив в распрю с педиаками; Феаген в Мегарах — избив скот состоятельных людей, застигнутый им на пастбище у реки; Дионисий — после того как он обвинил Дафнея и богачей и благодаря этой вражде поверили, что он предан народу [27]. 6. Встречается также и переход от отеческой демократии к современной [28]. Там, где должности замещаются путем избрания, не на основании имущественного ценза, а выбирает народ, демагоги, стремясь захватить должности в свои руки, достигают того, что народ становится выше самих законов. Целительным средством к уничтожению или ослаблению этого зла может служить то, чтобы при выборах должностных лиц голосование происходило по отдельным филам, а не поголовно.

Вот по каким причинам происходят государственные перевороты в демократиях.

V 1. Два наиболее заметных повода, преимущественно ведущих к крушению олигархий: первый —

притеснение олигархами народной массы; в этом случае любой становится предстателем, в особенности если окажется, что такой вождь сам принадлежит к среде олигархов, как это было на Наксосе, где таковым ока-
1305b зался Лигдамид, ставший впоследствии наксосским тираном. 2. Также и несогласие друг с другом[29] подает повод к распрям. Иногда крушение государственного строя вызывают люди состоятельные, но не занимающие должностей, когда лишь очень немногие имеют почетные права, как это имело место в Массалии, в Истре, в Гераклее и в других государствах. Здесь люди, не имевшие доступа к должностям, возбуждали волнения до тех пор, пока доступ к ним не получили сначала старшие братья, а затем в свою очередь и младшие. (Дело в том, что в некоторых местах не могут одновременно занимать государственные должности отец и сын, в других — старший и младший братья.) В итоге в Массалии олигархический строй приблизился к политии, в Истре олигархия в конце концов обратилась в демократию, а в Гераклее[30] власть от немногих перешла в руки шестисот граждан. 3. В Книде олигархия была свергнута, после того как среди знатных возникли распри, связанные с тем, что только немногие из их числа имели доступ к правлению и, как только что было упомянуто, сын не допускался, если в должности был отец, а из братьев, если их было несколько, допускался только старший. Воспользовавшись этой враждой, народ, выбрав себе предстателя из знатных, напал на них и одержал победу, ведь взаимные распри всегда ведут к слабости. 4. Точно так же и в Эрифрах[31] при олигархии Басилидов в давнишние времена, хотя находившиеся у власти прекрасно пеклись о государственных делах, народ, недовольный тем, что им управляют немногие, изменил государственное устройство. Олигархии испытывают потрясения сами по себе также из-за честолюбия тех, кто занимается демагогией. Демагогия при этом бывает двоякого рода. Иногда в среде самих олигархов, потому что, хотя бы последних было совсем немного, все же среди них найдется демагог; так, например, в Афинах среди Тридцати Харикл приобрел силу, демагогически заискивая перед ними, или среди Четырехсот Фриних. 5. Иногда сами олигархи занимаются демагогией среди черни. Так, например, в Ларисе стражи

граждан, избрание которых зависело от черни, занимались демагогической деятельностью, и вообще в тех олигархических государствах, где должностных лиц избирают не те, из кого избираются должностные лица, но где избирателями являются тяжеловооруженные или простой народ, а избрание на должность обусловлено большим имущественным цензом или принадлежностью к гетериям[32], как это имело место в Абидосе, также там, где суды пополняются не из числа правящих граждан, последние демагогически заискивают перед судом и производят государственный переворот, как в Гераклее Понтийской.

6. Государственный переворот происходит и в том случае, когда в олигархиях власть сосредоточивается в руках еще меньшего количества лиц. Стремясь сохранить равенство, обиженные вынуждены прибегать к содействию народа. Происходят государственные перевороты в олигархиях и тогда, когда олигархи, ведя распутную жизнь, растрачивают свое имущество[33]; ведь такие люди стремятся провести новшества и либо сами пытаются захватить тираническую власть, либо 1306a
подготовляют к этому кого-либо другого; так, например, Гиппарин в Сиракузах[34] — Дионисия. В Амфиполе некто по имени Клеотим поселил в городе выходцев из Халкиды, а когда они прибыли, поднял их против состоятельных людей. Точно так же на Эгине тот, кто вел переговоры с Харетом, попытался по той же самой причине произвести государственный переворот[35]. 7. Иногда олигархи пробуют тотчас же возбудить в народе то или иное движение, иногда они расхищают общественное добро, вследствие чего начинают распри против них[36] либо подобные им, либо те, кто вступает в борьбу с расхитителями, что имело место в Аполлонии Понтийской. Но если внутри олигархии царит согласие, тогда она нелегко разлагается сама собой. Доказательство этому дает государственный строй в Фарсале, где небольшая группа олигархов держит власть над массой в своих руках, потому что в отношениях между собой они единодушны.

8. Олигархия разрушается и в том случае, когда в ней образуется другая олигархия. Бывает это тогда, когда при немногочисленности полноправных граждан к занятию высших должностей допускаются не все эти немногие. Это случилось некогда в Элиде; государством

управляли олигархи, и из их числа лишь очень немногие становились геронтами[37], так как их было девяносто и они занимали свою должность пожизненно; избрание же происходило по династическому образцу наподобие выборов спартанских геронтов.

9. Крушение олигархий может произойти и в военное и в мирное время. Во время войны олигархи оказываются вынужденными, не доверяя народу, пользоваться наемными воинами, и тот, кому они их вручат, зачастую становится тиранном, как, например, в Коринфе Тимофан; а если их будет несколько, то они сами добиваются для себя династической власти[38]; иногда, впрочем, страшась этого, предоставляют и народной массе участие в государственном управлении, так как им без содействия народа не обойтись. Во время мира олигархи вследствие взаимного недоверия друг к другу поручают военную охрану наемным воинам и их начальнику, являющемуся посредником между враждующими; последний иногда становится властителем тех и других. Так случилось в Ларисе с Симом в правление Алевадов[39] и в Абидосе во время господства там гетерий, одной из которых руководил Ифиад.

10. Распри происходят также из-за того, что одни из олигархов отвергают брачные предложения других олигархов или поступают враждебно при судебных разбирательствах. Например, распри из-за неудавшегося сватовства, указанные выше. Между прочим, и олигархию всадников в Эретрии сокрушил Диагор, обиженный при сватовстве. Из-за судебного приговора произошло возмущение в Гераклее[40] и в Фивах: в Гераклее на Еветиона, а в Фивах на Архия было наложено наказание по обвинению в прелюбодеянии, правда
1306b заслуженное, но приведенное в исполнение пристрастным образом: политические противники Еветиона и Архия так далеко зашли в своей вражде, что выставили их на городской площади с колодками на шее.

11. Многие олигархии были ниспровергнуты вследствие того, что они носили слишком деспотический характер, чем и вызвали раздражение против себя со стороны некоторых пользовавшихся всеми правами лиц. Так было с олигархиями в Книде и на Хиосе. Государственные перевороты в так называемой политии и в олигархиях, в которых назначение на должность членов совета, судей, а также и на другие обусловлено

имущественным цензом, зависят иногда и от простой случайности. Часто при ранее установленном применительно к соответствующим обстоятельствам цензе, так что на основании его в олигархиях действительно немногие, а в политиях средние граждане принимали участие в государственном управлении, затем, когда наступает благоденствие в государстве, благодаря ли миру или каким-нибудь другим благоприятным обстоятельствам, одно и то же имущество оказывается в несколько раз превышающим ценз, так что все граждане должны получить доступ ко всему. В таком случае переворот совершается или постепенно, мало-помалу, бесшумно, или же быстрее.

12. Вот причины, по которым в олигархиях происходят перевороты и распри. При этом нужно заметить вообще, что демократии и олигархии переходят иногда не в соответственно им противоположный строй, но в однородный; например, из демократий и олигархий, ограниченных законами, рождаются неограниченные демократии и олигархии, и наоборот.

VI 1. В аристократиях распри происходят отчасти вследствие того, что в них лишь немногие пользуются почетными правами; это обстоятельство, как указано выше, вызывает политические движения и в олигархиях, так как в сущности аристократия в известном отношении является олигархией: в обеих правят немногие, хотя основание отбора немногих не одно и то же. Вследствие этого можно и аристократию считать олигархией. Преимущественно же это неизбежным образом происходит в том случае, когда то или иное количество людей пришло к горделивому сознанию, что они сходны с полноправными гражданами по своей доблести. Так было в Лакедемоне с так называемыми парфениями (они происходили от «одинаковых»), которых изобличили в заговоре и отправили основывать колонию в Тарант [41].

2. Также — когда некоторые, занимая видное положение, терпят унижения со стороны некоторых, пользующихся бо́льшими правами, хотя не уступают этим последним в смысле доблести; например, Лисандр — со стороны царей [42]. Или когда кто-нибудь, будучи человеком мужественным, не пользуется почетными правами, как, например, Кинадон, поднявший при Агесилае

вооруженное восстание против спартиатов. Также — когда одна часть населения оказывается слишком бедной, а другая, напротив, слишком благоденствует; это бывает чаще всего во время войн; и это случилось в Лакедемоне во время Мессенской войны, что ясно 1307a видно из стихотворения Тиртея[43] под названием «Благозаконие»; некоторые, терпя бедствие из-за войны, требовали передела земли. Наконец, если кто-либо, занимая очень важное положение в государстве и имея все данные к тому, чтобы стать еще выше, поднимает мятеж, чтобы стать единодержавным, как, по-видимому, Павсаний в Лакедемоне, бывший главнокомандующим во время Персидских войн[44], и Аннон в Карфагене.

3. Но главной причиной крушения политий и аристократий являются встречающиеся в самом их государственном строе отклонения от справедливости. Начало крушения заключается в том, что в политии в неправильном соотношении объединены демократия и олигархия, в аристократии же — та и другая и еще добродетель, в особенности же указанные два элемента. Имею в виду демократию и олигархию, потому что именно их пытаются соединить политии и бо́льшая часть так называемых аристократий. 4. Ведь и отличаются аристократии от так называемых политий именно в этом отношении, а поэтому первые менее, вторые более устойчивы. Те государственные устройства, которые отклоняются более в сторону олигархии, называют аристократическими, а те, которые более склоняются в сторону демократии,— политиями. Поэтому последние более прочны, чем первые: большинство имеет бо́льшую силу, и люди больше любят порядок, при котором осуществляется равноправие, тогда как обладатели большого состояния, если государственный строй предоставит им значительный перевес, стремятся проявить наглость и корыстолюбие. 5. Вообще, в какую сторону клонится государственный строй, в том направлении и происходит изменение, так как те и другие стремятся усилить то, что им выгодно; полития, например, перейдет в демократию, аристократия — в олигархию. Или изменение пойдет в противоположном направлении, т. е. аристократия обратится в демократию (если менее обеспеченные, терпя обиды, станут тянуть в противоположную сторону), а полития — в олигархию. Ведь устойчивым государственным строем бывает

единственно такой, при котором осуществляется равенство в соответствии с достоинством и при котором каждый пользуется тем, что ему принадлежит.

6. С подобного рода примером мы встречаемся в Фуриях, где слишком высокий имущественный ценз, требовавшийся для занятия должностей, был впоследствии сокращен, а число должностей — увеличено. А так как всю земельную собственность с нарушением всякого закона сосредоточили в своих руках знатные (ведь государственный строй, клонившийся скорее в сторону олигархии, давал им возможность увеличивать свое состояние)... [45] Народ, развивший свои силы во время войны, одержал верх над гарнизоном и заставил владевших бо́льшими участками земли отступиться от них [46].

7. Сверх того, всякий аристократический строй, как приближающийся к строю олигархическому, ведет к большему обогащению знатных. Так, в Лакедемоне собственность сосредоточивается в руках немногих, и у знатных больше возможностей делать то, что хотят, и родниться, с кем желают. Поэтому и государство Локров погибло из-за такого брака Дионисия, что не могло бы иметь места ни в демократии, ни в правильно устроенной аристократии [47]. Аристократии, однако, чаще всего изменяются, постепенно расслабляясь. И ра- 1307b
нее было сказано по поводу всех вообще видов государственного устройства, что и мелкие изменения ведут к переворотам; стоит только пренебречь чем бы то ни было в деле государственного управления, как после этого начинает легко сдвигаться со своего места и нечто более существенное и что легче дается в руки, и так до тех пор, пока весь государственный порядок не придет в расстройство.

8. То же самое сказалось и в государственном строе Фурий: там был закон, в силу которого переизбрание на должность стратега допускалось через пять лет; некоторые из более молодых, воинственно настроенные и пользовавшиеся расположением народной массы, презирая стоявших у власти и рассчитывая на легкое осуществление задуманного, прежде всего попытались отменить этот закон, чтобы одни и те же лица могли занимать должность стратега непрерывно: они предвидели, что народ охотно будет избирать их. Должностные лица, назначенные наблюдать за исполнением

упомянутого закона (они назывались симбулами[48]), сначала попытались противиться, но потом дали себя убедить, предполагая, что те, изменив упомянутый закон, в остальном оставят неприкосновенным государственный строй. Впоследствии же, пожелав воспротивиться другим изменениям, они ничего не достигали, и весь государственный строй сменился династическим в пользу тех, кто начал вводить новшества.

9. Все виды государственного строя рушатся либо от внутренних, либо от внешних причин, когда государство с противоположным устройством находится вблизи или хотя и далеко, но обладает могуществом. Это мы видим на примерах гегемоний Афин и Лакедемона: афиняне упраздняли повсюду олигархические правления, лакедемоняне — демократические. Теперь почти все сказано о причинах, ведущих к государственным переворотам и междоусобным распрям.

VII 1. Непосредственно за этим следует сказать о тех спасительных мерах, благодаря которым государственному устройству вообще и каждому из его видов в частности можно обеспечить устойчивое состояние. Прежде всего ясно, что если нам известны причины, ведущие к гибели государственных устройств, то мы тем самым знаем и причины, обусловливающие их сохранение: противоположные меры производят противоположные действия, а разрушение противоположно сохранению. В том государственном строе, в котором хорошо смешаны начала, следует предохранять их прежде всего прочего от правонарушений, причем в особенности необходимо обращать внимание на сохранение всех мелочей.

2. Правонарушения прокрадываются в государственную жизнь незаметно, подобно тому как небольшой расход, часто повторяясь, ведет к потере состояния, ведь расход незаметен именно потому, что совершается не сразу; этим рассудок вводится в заблуждение — получается вроде софистического вывода: если каждая отдельная часть мала, то и целое невелико. А это отчасти так, отчасти не так: ведь целое, взятое во всей его совокупности, не мало, оно лишь состоит из мелких частей. Таким образом, должно прежде всего остерегаться такого начала, а затем уже не верить тем
1308a софизмам, которые составляются для обмана народной

массы: они будут изобличены самими фактами. А какие софизмы мы называем политическими, об этом сказано ранее.

3. Кроме того, нужно иметь в виду, что есть не только аристократии, но и олигархии, которые сохраняются не потому, что такой строй отличается прочностью, а лишь благодаря тому, что лица, занимающие должности, хорошо относятся как к тем, кто не причастен к полноправному гражданству, так и к тем, кто к нему причастен: первых они не притесняют и тех из них, которые способны к управлению государством, вводят в состав полноправного гражданства, вообще честолюбивых не ущемляют в том, что касается чести, а народную массу — в ее материальных интересах; во взаимных же отношениях между собой и с людьми, принадлежащими к полноправному гражданству, проявляют демократичность. Ибо то равенство, добиться которого для народной массы стремятся демократы, среди равноправных[49] не только правомерно, но и полезно. 4. Поэтому, если полноправных граждан много, большую пользу приносят некоторые из демократических узаконений, например избрание должностных лиц на полгода, чтобы все равноправные могли занимать должности, ведь равноправные являются как бы демосом, почему и среди них, как об этом было сказано выше, нередко появляются демагоги. Затем, олигархии и аристократии реже переходят в династический строй: при непродолжительном пребывании у власти не с такой легкостью можно творить зло, как при продолжительном, а именно это последнее обстоятельство и ведет к тому, что в олигархиях и демократиях рождаются тирании, причем и тут и там к тирании стремятся те, кто пользуется наибольшим влиянием, т. е. в демократиях демагоги, в олигархиях династы[50], либо те, кто занимает важнейшие должности, и притом в течение продолжительного времени.

5. Сохранению государственного строя способствует не только то, что он далек от всякого разрушающего начала, но иногда и самая близость последнего, внушая страх, побуждает тверже держаться имеющегося государственного строя. Поэтому те, кто печется о сохранении государственного строя, должны возбуждать у граждан разные опасения, чтобы те охраняли государственный строй и не разрушали его, подобно тому как

они заботятся о ночной охране, и при этом представлять близким то, что на самом деле далеко. Затем, следует стараться соперничество и распри, возникающие среди знатных, предупреждать средствами, какие предоставляются законами; то же должно делать и по отношению к тем, кто не заражен соперничеством, чтобы оно не коснулось и их. Суметь понять зарождающееся зло в самом его начале — дело не первого встречного, а опытного государственного мужа.

6. Чтобы предупредить в олигархиях и демократиях изменения строя, связанные с имущественным цензом, именно когда ценз этот остается прежним, между тем как появляется изобилие денег, полезно руководствоваться следующим: нужно сравнивать сумму нового ценза с суммой прежнего, и в тех государствах, где оценка имущества происходит ежегодно, делать это 1308b каждый год; в более крупных государствах — либо через два года на третий, либо через четыре на пятый. И если окажется, что состояние граждан возросло или уменьшилось сравнительно с прежним временем, когда установлена была оценка имущества в государстве, то следует издать и соответствующий закон об увеличении или уменьшении ценза в данное время — оценку нужно повысить, если состояние возросло, в зависимости от степени его возрастания; понизить и уменьшить, если состояние убавилось. 7. Если этого не делать в олигархиях и политиях, то в одних случаях олигархия может перейти в династию, а полития — в олигархию, в других — из политии может возникнуть демократия, а из олигархии — полития или демократия. И в демократии, и в олигархии, и в монархии [51], и при всяком государственном строе общим правилом должно быть то, что не следует никого чрезмерно возвеличивать; скорее, нужно пытаться предоставлять почести незначительные и на продолжительные сроки, нежели сразу большие на короткое время (люди ведь развращаются, да и не всякий способен достойно переносить свою удачу). Если же это невозможно, то, дав все почести, не следует сразу же их все и отнимать, но лишь постепенно. 8. Лучше же всего попытаться посредством соответствующих законоположений наладить дело так, чтобы никто слишком не выдавался своим могуществом, будет ли оно основываться на обилии друзей или на материальном достатке; в противном случае лучше удалять

таких людей за пределы государства. Так как некоторые заводят новшества в государстве даже своим образом жизни, то следует установить какую-нибудь должность, которая надзирала бы за теми, чей образ жизни оказывается вредным для государственного строя, а именно в демократиях для демократии, в олигархиях для олигархии, соответственно и для других государственных устройств. По тем же причинам нужно остерегаться того, чтобы одна часть гражданского населения слишком благоденствовала; врачебным средством против этого является постоянное привлечение противоположных частей населения к тем или иным государственным занятиям и должностям (противоположными частями населения я считаю порядочных (epieikeis) и народную массу, состоятельных и неимущих); при этом следует пытаться либо сблизить неимущих с состоятельными, либо усилить средних граждан — последнее средство ведет к прекращению внутренних распрей, возникающих на почве неравенства.

9. Но самое главное при всяком государственном строе — это посредством законов и остального распорядка устроить дело так, чтобы должностным лицам невозможно было наживаться. За этим с особой тщательностью должно следить в государствах олигархических. Масса, отстраняемая от участия в государственном управлении, не очень уж негодует по этому поводу, напротив, она даже довольна, если каждому предоставляют возможность спокойно заниматься своими частными делами; но если она думает, что правители расхищают общественное добро, тогда ее огорчает то, что она не пользуется ни почетными правами, ни прибылью. 10. Если бы кому-нибудь удалось устроить это, то единственно таким образом мыслимо объединение демократии и аристократии: стало бы возможным 1309a
и для знати и для народной массы иметь то, чего и та и другая для себя желает. Ведь, с одной стороны, допустить всех к правлению — правило демократическое, с другой — занятие должностей знатными — правило аристократическое; а это будет в том случае, когда нельзя будет наживаться, занимая должности. В самом деле, неимущие не пожелают быть у власти; так как с ней не сопряжены какие-либо выгоды, они предпочтут заниматься своими частными делами; состоятельные же люди смогут занимать должности, потому что

они не нуждаются в присвоении общественных сумм. И окажется, что неимущим будет предоставлена возможность стать состоятельными вследствие того, что они будут прилежно заниматься своими делами; знатные же получат возможность не быть в подчинении у первых встречных. 11. Чтобы избежать расхищения общественного достояния, передача денежных сумм должна происходить в присутствии всех граждан, и копии должны храниться во фратриях, лохах и филах [52]; за бескорыстное отправление службы отличившимся должны воздаваться установленные законом почести. В демократиях следует щадить состоятельных людей и не подвергать разделу не только их имущество, но и доходы (последнее иногда скрыто совершается в некоторых государствах); лучше даже удерживать тех, которые согласны брать на себя требующие больших расходов повинности, если от них нет пользы, например постановку хоров, устройство бега с факелами и тому подобное. 12. В олигархиях же следует проявлять большую заботливость по отношению к неимущим, предоставлять им доходные должности и, если кто-либо из состоятельных позволит себе нагло обходиться с неимущими, налагать более строгие наказания, чем если бы он повел себя так среди своих. Далее, имущество не должно переходить путем дарения, но по праву родового наследования, причем один человек не должен получать несколько наследств, а только одно. Таким путем можно было бы в большей степени соблюсти имущественное равенство и большинство из малоимущих достигло бы благосостояния. 13. Полезно и в демократии и в олигархии во всем прочем предоставлять равное или даже преимущественное участие тем, кто не пользуется всеми политическими правами (в демократии это относится к состоятельным, в олигархии — к неимущим). Исключение должны составлять только высшие должности; их следует вручать полноправным гражданам либо исключительно, либо в большем числе.

14. Тремя качествами должны обладать те, кто намерен занимать высшие должности: во-первых, сочувствовать существующему государственному строю; затем, иметь большие способности к выполнению обязанностей, сопряженных с должностью; в-третьих, отличаться добродетелью и справедливостью, соответствующими каждому виду государственного строя. Ведь если

не одно и то же считается правомерным при всех видах государственного строя, то и в понимании того, что такое справедливость, неизбежно существует различие. И вот возникает затруднение: что, если всего этого не окажется налицо у одного и того же человека, каким образом здесь следует сделать выбор? Например, один 1309
обладает способностями полководца, но порочен и не сочувствует данному виду государственного строя; другой — человек справедливый и сочувствует, но способностей полководца не имеет[53],— каким образом нужно произвести выбор? 15. По-видимому, в данном случае нужно считаться с двумя соображениями: какими качествами в большей степени и какими — в меньшей обладают все люди. Поэтому в вопросе, касающемся военного предводительства, скорее следует отдать предпочтение опытности в военном деле, нежели добродетели: военные способности встречаются реже, порядочность — чаще. В вопросах, касающихся сохранности сумм и распоряжения казной, следует поступать наоборот: здесь требуется добродетель больше той, какая свойственна большинству, а знания, какие при этом потребны,— общее достояние. Но может возникнуть вопрос: если имеются налицо способности и сочувствие к государственному строю, к чему еще добродетель? Ведь уже эти два качества будут приносить пользу. Но разве не может случиться, что обладающие этими двумя качествами окажутся людьми, не знающими удержу? И подобно тому как они, несмотря на знание и любовь к себе, все-таки не в состоянии блюсти себя, так ничто не помешает некоторым вести себя таким же образом по отношению к общественным делам.

16. Вообще все то, что в законах является, по нашему утверждению, полезным для государственного строя, служит и к сохранению строя; также и главное неоднократно упоминавшееся правило — следует наблюдать за тем, чтобы часть населения, которая желает сохранения существующего строя, была сильнее той, которая этого не желает. Помимо всего этого не до́лжно упускать из виду того, на что не обращается внимания в государствах, строй которых отклоняется от правильного,— именно средних граждан: многое из того, что кажется свойственным демократии, ослабляет демократию, и многое из того, что признается свойственным

олигархии, ослабляет олигархию. 17. Те, кто видит достоинство единственно в своем государственном устройстве, впадают в преувеличение; они упускают из виду, что в данном случае происходит то же, что бывает с носом: если он отклоняется от прямой и наиболее красивой формы и приближается либо к кривому, либо к курносому, но все же и при этом продолжает оставаться красивым, то он радует наш взор; если же он еще более уклонится в сторону той или другой крайности, то прежде всего нарушится соразмерность отдельных частей лица, и в конце концов дело дойдет до того, что эта соразмерность совершенно утратится и нос потеряет свой облик вследствие либо огромной, либо слишком малой величины; то же самое можно сказать и об остальных частях тела. То же происходит и с другими видами государственного строя. 18. И демократия и олигархия, несмотря на их отклонения от наилучшего строя, все-таки могут иметь сносное устройство. Но если кто-либо начнет усиливать тот или другой строй, то прежде всего он его испортит, а в конце концов обратит в ничто. Поэтому законодатель и политический деятель должны хорошо знать, какие демократические установления служат к сохранению демократии, какие ведут к ее гибели и какие из олигархических установлений сохраняют и губят олигархию. Ведь существование и сохранность той и другой немыслимы без наличия состоятельных людей и народной массы; но коль скоро в них будет проведено имущественное равенство, из них неизбежно возникнет другой государственный строй. Таким образом, те, кто губит состоятельных людей или народную массу слишком решительными законами, в сущности разрушают государственный строй.

19. Подобного рода ошибки совершают и в демократиях и в олигархиях. В демократиях, где народная масса господствует над законами,— демагоги: их борьба с состоятельными людьми постоянно разделяет государство на две части. Демагогам, наоборот, следовало бы всегда говорить в пользу состоятельных, а в олигархиях олигархи должны были бы радеть об интересах народа. И клятвенное обещание олигархи должны были бы давать противоположное тому, какое они дают теперь. В настоящее время в некоторых олигархиях клянутся так: «И буду я враждебно настроен к про-

стому народу и замышлять против него самое что ни на есть худое»; а следовало бы держаться противоположных взглядов, и, выставляя их напоказ, олигархи должны бы указывать в своих клятвенных обещаниях: «Я не буду обижать простой народ».

20. Но самое важное из всех указанных нами способствующих сохранению государственного строя средств, которым ныне все пренебрегают,— это воспитание в духе соответствующего государственного строя. Никакой пользы не принесут самые полезные законы, единогласно одобренные всеми причастными к управлению государством, если граждане не будут приучены к государственному порядку и в духе его воспитаны, а именно если законы государства демократические — в духе демократии, если олигархические — в духе олигархии; ведь если недисциплинирован один, недисциплинированно и все государство[54]. 21. Задача воспитания в духе государственного строя состоит не в том, чтобы поступать в угоду олигархам или сторонникам демократии, но чтобы дать возможность первым поддерживать олигархический строй, вторым — демократический. Между тем в настоящее время в олигархиях сыновья правящих избалованны, а сыновья неимущих становятся выносливыми и закаленными, благодаря чему стремятся к новшествам в государственной жизни и в состоянии осуществить их. 22. В демократиях, по крайней мере в тех, которые признаются по преимуществу демократиями, установились порядки, противоположные тому, что для демократий полезно, причина этого в том, что там плохо понимают, что такое свобода. В самом деле, демократия обыкновенно определяется двумя признаками: сосредоточением верховной власти в руках большинства и свободой. Справедливость, как им представляется, совпадает с равенством; равенство же понимается в том смысле, что решения народной массы должны иметь силу; свобода же толкуется как возможность делать всякому что угодно[55]. Вот и живет в такого рода демократиях каждый по своему желанию или «по влечению своего сердца», как говорит Еврипид[56]. Но это плохо: ведь следует считать жизнь, согласующуюся с государственным строем, не рабством, но спасением.

Вот в общем те причины, в силу которых государственные устройства изменяются и гибнут, и те средства,

при помощи которых они сохраняются и существуют в течение продолжительного времени.

VIII 1. Остается рассмотреть, какие причины ведут к разрушению и какие средства служат к сохранению 1310b монархического строя. То, что происходит с царской властью и с тираннией, почти что сходно со сказанным по поводу республиканских устройств. Ведь монархия приближается к аристократии, а тиранния соединяет в себе крайнюю олигархию и демократию. Поэтому тиранния — самый вредный для подданных государственный строй, так как она есть соединение двух зол и заключает в себе все отклонения и ошибки, какие свойственны тому и другому строю.

2. Каждый из двух видов монархического строя восходит к противоположным и взаимоисключающим началам. Царская власть возникла для защиты порядочных людей от народной массы. Царь ставится из порядочных людей вследствие его превосходства в добродетели или в деяниях, зависящих от добродетели, лично ему присущей, либо вследствие превосходства, которым отличается его род. Тиранн же ставится из среды народа, именно народной массы, против знатных, чтобы народ не терпел от них никакой несправедливости. 3. События ясно показывают это. Ведь большинство тираннов вышли, собственно говоря, из демагогов, которые приобрели доверие народа тем, что чернили знатных. Подобным образом возникли тираннии, после того как государства уже увеличились. Другие тираннии, предшествовавшие этим, образовались из власти царей, которые нарушали отеческие заветы и стремились к более деспотической власти. Третьи тираннии возникли под началом тех, кто был избран на высшие должности (в древние времена народ назначал должностных лиц, гражданских и ведавших делами культа, на продолжительное время). Наконец, некоторые тираннии вышли из олигархий, в которых какое-либо одно лицо избиралось на главнейшие должности в качестве верховного правителя. 4. Во всех этих случаях было легко, стоило только захотеть, добиться своего благодаря тому могуществу, какое доставляла одним царская власть, другим — их почетное положение. Так, Фидон в Аргосе и другие достигли тираннии на основе царской власти, а ионийские тиранны и Фаларид — в силу почетного

положения; Панетий в Леонтинах, Кипсел в Коринфе, Писистрат в Афинах, Дионисий в Сиракузах и другие — таким же образом при помощи демагогии[57].

5. Как мы упомянули, царская власть установлена на тех же основах, что и аристократия: она покоится на достоинстве царя, или на добродетели его личной или его рода, или на его благодеяниях, или на всем этом вместе и на его могуществе. В самом деле, все достигли такого достоинства, оказав благодеяния или будучи в состоянии сделать это для государств или племен; одни из них во время войн спасли государство от грозившего ему рабства, как, например, Кодр, другие освободили от ига, как Кир, третьи положили основание государству или приобрели для него территорию, как цари лакедемонские, македонские, молосские[58].

6. Царь должен наблюдать за тем, чтобы владеющие 1311a
собственностью не терпели никаких обид, а народ ни в чем не терпел оскорблений. Тиранн же, как неоднократно указывалось, не обращает никакого внимания на общественные интересы, разве что ради собственной выгоды. Цель тиранна — приятное, цель царя — прекрасное. Поэтому тиранн видит свое преимущество в том, чтобы приумножить свои средства; царь же главным образом в приумножении чести. Охрана царя состоит из граждан, охрана тиранна — из наемников. 7. И ясно, что тиранния заключает в себе все то зло, какое присуще и демократии и олигархии. От олигархии — то, что конечной целью является богатство (ведь, естественно, только при этом условии можно и держать при себе охрану, и вести роскошный образ жизни); также полное недоверие к народной массе (вот почему тиранны производят изъятие оружия; а притеснение черни, удаление ее из города и расселение ее по разным местам являются мерами, общими для олигархии и тираннии). От демократии — борьба со знатными, стремление и тайно и явно губить их, отправлять их в изгнание, как противников, стоящих на пути к их власти. И правда, бывает, что от них идут заговоры, так как одни из них желают сами властвовать, а другие — не быть в рабстве. Этим и объясняется совет, данный Периандром Фрасибулу,— обрывать поднимающиеся над другими колосья, т. е. всегда стараться устранять выдающихся людей.

8. Как уже было сказано, следует признать, что причины государственных переворотов в монархиях бывают те же, что и в республиках; вследствие испытываемой обиды, страха, презрения многие из подданных ополчаются против монархии, особенно из-за обиды, происходящей от наглости, а иногда также из-за того, что их лишают принадлежащей им собственности. И цели государственных переворотов тождественны как там, так и здесь, в тираниях и в монархиях: монарху принадлежит и большое богатство, и большой почет, а к тому и другому стремятся все. 9. Покушения происходят в одних случаях на личность правителей, в других — на их власть. Те покушения, которые совершаются из-за наглости тираннов, направляются на их личность. А так как наглость может проявляться очень разнообразно, то каждое проявление ее бывает причиной раздражения, причем большинство людей, охваченных гневом, совершает покушения с целью отомстить, а не из честолюбия. Так, покушение на Писистратидов произошло вследствие того, что сестра Гармодия была оскорблена, а сам Гармодий обижен (Гармодий мстил за сестру, а Аристогитон — за Гармодия)[59]. Против Периандра, тиранна в Амбракии, составлен был заго-
1311b вор из-за того, что он во время пирушки со своим любовником спросил его, забеременел ли он уже от него. 10. Филипп Македонский был убит Павсанием за то, что не защитил его от надругательства со стороны Аттала и его окружения[60]. Аминта Малый был убит Дердою[61] за то, что хвастался своей любовной связью с ним, когда тот был молодым человеком. И заговор евнуха против Евагора Кипрского[62] был вызван такой же причиной: евнух убил его, считая себя оскорбленным, так как сын Евагора увлек его жену. 11. Часто покушения совершаются из-за того, что некоторые из монархов опозорили человека плотской связью. Таково покушение Кратея на Архелая[63]. Кратей всегда тяготился этой связью, так что оказалось достаточно ничтожного предлога, а именно: тот обещал выдать за него одну из своих дочерей, но обещания своего не сдержал; старшую дочь выдал, теснимый в войне с Сиррою и Аррабеем[64], за элимейского царя, младшую — за своего сына Аминту, рассчитывая таким образом примирить последнего со своим сыном, рожденным от Клеопатры; однако главной причиной не-

приязненного отношения Кратея к Архелаю все-таки послужило то, что он тяготился любовной связью с ним. 12. К этому заговору по той же причине примкнул и Гелленократ из Ларисы. Архелай пользовался его молодостью, но не сдержал своего обещания и не вернул его на родину; тогда тот решил, что Архелай состоял с ним в связи не по любовному увлечению, а просто проявляя свою наглость. Пифон и Гераклид, уроженцы Эна, убили Котиса, мстя за своего отца, а Адамант отложился от Котиса[65], оскорбленный тем, что был в отрочестве оскоплен им.

13. Многие занимавшие должности и принадлежавшие к царским династиям в гневе на то, что им нанесены были унизительные оскорбления действием, обиженные этим поруганием, либо расправлялись, либо пытались расправиться с обидчиками. Так, в Митилене Мегакл напал со своими друзьями на Пенфилидов[66], которые, шатаясь[67] по городу, били встречных дубинами, и перебил их. И впоследствии Смерд, который был избит Пенфилом и оттащен от его жены, убил его. Руководил покушением на Архелая Декамних; он первый настраивал против него заговорщиков; причиной его гнева было то, что Архелай выдал его для бичевания поэту Еврипиду; Еврипид же сердился на Декамниха за то, что тот сказал нечто вроде того, будто у Еврипида дурно пахнет изо рта.

14. Подобного же рода поводы привели к убийствам и к заговорам против многих властителей. Также и страх, потому что и он является одной из причин покушений как в республиках, так и в монархиях. Например, Артапан составил заговор против Ксеркса в страхе из-за того, что на него будет сделан донос, так как он, несмотря на запрещение Ксеркса, повесил Дария[68], надеясь получить прощение и рассчитывая на то, что царь забудет о своем приказе, который был дан во время обеда. Другие покушения были вызваны чувством презрения. Например, некто увидел, как Сар- 1312a
данапалл[69] прял шерсть вместе с женщинами (если верно то, что об этом рассказывают мифологи[70]; но если не с Сарданапаллом, то с кем-нибудь другим это могло приключиться на самом деле). На Дионисия Младшего Дион совершил покушение также из чувства презрения к нему: он видел, что Дионисия презирают его сограждане, а сам Дионисий всегда пьян,

15. Из чувства презрения делаются покушения и теми или иными друзьями властителя. Из-за доверия, которым они у него пользуются, они презирают его и надеются, что замыслы их останутся в тайне. Покушения из чувства презрения совершаются и теми, которые рассчитывают, что они в состоянии захватить власть каким-либо способом: полагаясь на свою силу, благодаря ей презирая опасность, они с легкостью совершают покушение, например военачальники покушаются на монархов. Так, Кир [выступил] против Астиага[71], относясь с презрением к его образу жизни и к его военной силе: ведь военная сила была ослаблена, а сам Астиаг погряз в роскоши. Также фракиец Севф против Амадока[72], будучи его полководцем. Некоторые совершают покушения под влиянием нескольких причин, как-то и из презрения и ради корысти, например Митридат против Ариобарзана[73]. Преимущественно по такой причине совершают покушения те, которых природа наградила смелостью и которые занимают у монархов высокие военные должности, ведь храбрость в соединении с силой придает смелости, и, кто обладает той и другой, те и устраивают покушения в надежде легко одолеть. 16. У людей, совершающих покушения на почве честолюбия, поводы по своему характеру бывают противоположны указанным выше. Если некоторые совершают покушения на тираннов, стремясь к большому богатству и высоким почестям (что присуще тираннам), то каждый совершающий покушение из честолюбия предпочитает подвергаться опасности не ради этого; те руководятся указанными выше причинами, эти же — как если бы дело шло о каком-нибудь другом необыкновенном поступке, благодаря которому они получили бы имя и известность у прочих людей,— расправляются с монархами, стремясь приобрести себе не власть монарха, но громкую славу.

17. Однако число тех, кто дерзает по такой причине, очень невелико. Ведь предполагается, что покушающийся должен совершенно не заботиться о своем спасении, если ему не удастся осуществить свое дело. Такого рода люди должны стоять на точке зрения Диона, а стать на такую точку зрения многим не легко: он пошел войной на Дионисия с небольшим отрядом, причем говорил, что, если дело его увенчается хотя бы каким-нибудь успехом, с него достаточно и того, что

он принял в нем какое-то участие; а если ему придется пасть, лишь только он высадится на землю, то такая смерть будет для него прекрасной.

18. Тиранния, как и всякий иной вид государственного строя, рушится также и вследствие внешних 1312b причин, если государство с враждебным строем окажется сильнее. В желании осуществить это явно не будет недостатка ввиду противоположных стремлений: а ведь достичь желаемого стараются все, если имеют такую возможность. Враждебные же друг другу виды государственного строя — демократия и тиранния, подобно тому как, по Гесиоду, гончар враждебен гончару[74] (ведь крайняя демократия — та же тиранния); с другой стороны, тираннии враждебны монархия и аристократия вследствие противоположности государственного строя той и другой (вот почему лакедемоняне и сиракузяне упразднили многие тираннии в ту пору, когда у них был прекрасный государственный порядок). 19. Кроме того, гибель тираннии кроется в ней самой, коль скоро причастные к ней люди начнут между собой распри, как это было с тираннией Гелона и в недавнее время с тираннией Дионисия. Тиранния Гелона пала вследствие того, что Фрасибул, брат Гиерона, демагогическими приемами стал привлекать к себе сына Гелона и побуждать его предаваться наслаждениям, чтобы править самому; когда же близкие им люди сплотились, чтобы не допустить полного упразднения тираннии, но разделаться с Фрасибулом, сообщники их, воспользовавшись удобным случаем, всех их изгнали. Дионисия же изгнал состоявший с ним в свойстве Дион, склонив на свою сторону народ, и после этого сам погиб.

20. Из двух побуждений, которые главным образом и обусловливают покушение на тираннии, — ненависти и презрения — первое, т. е. ненависть, должно быть признано неизбежным спутником тираннов; но и чувство презрения во многих случаях бывает причиной падения тираннов. Доказательство этого: большинство тираннов, приобретших господство, удержали его, но те, кто им наследовал, чуть ли не все тотчас теряют его. Их жизнь, полная наслаждений, вызывает презрение к ним, что и представляет много удобных поводов для покушений.

21. Одной из составных частей ненависти следует считать и гнев, так как и он в некоторой степени

служит причиной тех же самых поступков. Часто гнев бывает даже более действенным двигателем, чем ненависть, и покушения производятся решительнее, поскольку при гневе как одном из аффектов рассудок безмолвствует. Гнев же всего чаще возбуждается наглым поведением тираннов, что и повело, между прочим, к крушению тираннии Писистратидов и многих других тираннов. Зато ненависть более рассудочна: ведь гнев сопряжен с горестным чувством, так что не легко быть рассудительным; напротив, вражда горечи в себе не содержит.

Подводя итоги, следует сказать, что те причины, которые, согласно нашему утверждению, ведут к крушению олигархии в ее чистом и законченном виде и крайней демократии, способствуют и падению тираннии, так как эти государственные устройства — те же тираннии, только разделенные среди многих.

22. Царский строй реже всего рушится вследствие внешних причин, почему он и долговечен, но крушение его по большей части происходит по причинам, заключенным в нем самом. И погибает он двояким образом: 1313a во-первых, когда члены царской семьи вступают в раздор между собой; во-вторых, если цари пытаются править более тираннически, а именно когда они стремятся к расширению своей власти вопреки закону. В наше время царская власть в собственном смысле более не возникает, а если и возникает, то это скорее единовластие и тиранния. Царская власть, с одной стороны, обусловливается добровольным признанием ее, с другой — представляет собой верховную инстанцию по важнейшим делам. А теперь много равных, и никто из них не выдается настолько, чтобы соответствовать величию и достоинству такой власти. Поэтому люди добровольно такой власти не выносят; если же кому-нибудь удастся захватить власть путем обмана или насилия, то это уже считается тираннией. 23. В тех царствах, где власть переходит по наследству, помимо указанных ведущих к гибели причин нужно указать еще и то, что многие из царей легко возбуждают к себе презрение, а также то, что, не имея в своем распоряжении той силы, какую имеют тиранны, но опираясь исключительно на царский престиж, они все же проявляют наглость. Тогда крушение наступает быстро: раз

его не желают, он царем и не будет; тиранн же, напротив, остается, даже если его и не желают.

Итак, вот по каким и им подобным причинам рушатся монархии.

IX 1. Сохранность их, очевидно, поддерживается в общем противоположными средствами; в частности, сохранение царского строя обеспечивается вводимыми ограничениями. В самом деле, чем меньше полномочий будет иметь царская власть, тем дольше, естественно, она останется в неприкосновенном виде: в таком случае сами цари становятся менее деспотичными, приближаются по образу мыслей к своим подданным и в меньшей степени возбуждают в этих последних зависть. Поэтому царская власть долго удерживалась у молоссов, также и у лакедемонян, именно вследствие того, что там она с самого начала была поделена между двумя лицами, а также благодаря тому, что Феопомп[75] ограничил ее различными мерами, в том числе установлением должности эфоров; ослабив значение царской власти, он тем самым способствовал продлению ее существования, так что в известном отношении он не умалил ее, а, напротив, возвеличил. Говорят, что это он ответил своей жене, которая сказала ему, не стыдно ли ему, что он передает своим сыновьям царскую власть в меньшем объеме, нежели сам унаследовал от отца: «Нисколько не стыдно, так как я передаю ее им более долговечной».

2. Тиранния сохраняется двумя прямо противоположными способами. Один из них — традиционный, и им руководствуется в своем правлении большинство тираннов. Говорят, что в значительной своей части способ этот был установлен Периандром Коринфским[76]; многое такое можно усмотреть и в способе правления у персов. Способствует возможному сохранению тираннии и то, что уже ранее было нами указано; один способ состоит, например, в том, чтобы «подрезывать» всех чем-либо выдающихся людей, убирать прочь с дороги всех отличающихся свободным образом мыслей, не дозволять сисситий, товариществ, воспитания и ни- 1313b
чего другого, подобного этому, вообще остерегаться всего того, откуда возникает уверенность в себе и взаимное доверие, не позволять заводить школы или какие-нибудь другие собрания с образовательной целью

и вообще устраивать все так, чтобы все оставались по преимуществу незнакомыми друг с другом, так как знакомство создает больше доверия. 3. Далее, нужно, чтобы все люди, пребывающие в городе, постоянно были на виду и проводили свое время перед дверьми своих домов: тогда им очень трудно будет скрывать то, чем они занимаются; да и, находясь постоянно на положении рабов, они привыкнут быть смирными. И другие меры такого же рода, употребляемые у персов и варваров, подходят для тирании (ведь все они преследуют одну и ту же цель). Еще нужно стараться устроить дело так, чтобы не оставалось тайной ничто из того, о чем говорит или чем занимается каждый из подданных, держать соглядатаев вроде, например, бывших в Сиракузах «приводительниц» или тех «подслушивателей», которых всякий раз подсылал Гиерон туда, где происходило какое-нибудь дружеское собрание или встреча; опасаясь таких людей, подданные отвыкают свободно обмениваться мыслями, а если они и станут говорить свободно, то скрыть свои речи им труднее. 4. Следует возбуждать среди сограждан взаимную вражду и сталкивать друзей с друзьями, простой народ со знатными, богатых с людьми из их же среды. В виды тиранна входит также разорять своих подданных, чтобы, с одной стороны, иметь возможность содержать свою охрану [77] и чтобы, с другой стороны, подданные, занятые ежедневными заботами, не имели досуга составлять против него заговоры. Примеры этого — египетские пирамиды, посвящения Кипселидов, построение Олимпиона Писистратидами, а на Самосе — сооружения Поликрата [78]. Все подобного рода предприятия рассчитаны на одно и то же: отсутствие у подданных свободного времени и бедность их. 5. Сюда же относится и уплата податей, вроде того как она была установлена в Сиракузах, где, как оказалось, в течение пяти лет в правление Дионисия [79] вся собственность подданных ушла на уплату податей. Тиранн склонен также вести войны, чтобы подданные не имели свободного времени и постоянно нуждались в предводителе. Царская власть поддерживается друзьями, тиранну же свойственно не доверять друзьям, так как именно они скорее всего могут осуществить то, чего желают все.

6. Все те признаки, какими отличается крайняя демократия, свойственны также и тирании: господство

женщин в семейном быту, чтобы они разглашали дела своих мужей, и по этой же причине распущенность рабов; рабы и женщины не злоумышляют против тираннов, напротив, пользуясь благоденствием, те и другие, разумеется, благосклонно относятся и к тиранниям, и к демократиям, ведь и демос желает быть своего рода монархом. Поэтому и тут и там льстецы в почете: в демократиях — демагог (ведь демагог — льстец народа), а у тираннов — люди, держащие себя униженно, а это свойство льстецов. Вследствие этого тиранния 1314a
любит все дурное; ведь тиранны рады, когда им льстят, а этого не станет делать ни один свободный человек, обладающий разумом. Порядочные люди могут проявлять любовь или во всяком случае не станут льстить. Плохие же люди способны на все дурное — «клин клином», говорит пословица. 7. Не сочувствовать ничему возвышенному, ничему свободному — свойство тираннии; на эти качества притязает только сам тиранн, а если находится человек, обладающий высокими чувствами, преклоняющийся перед свободой, то тем самым он лишает тираннию того, что придает ей превосходство и господство. Поэтому таких людей, как способных уничтожить их господство, тиранны ненавидят. Тиранну свойственно приглашать к своему столу и вообще проводить время больше с иноземцами, чем с местными гражданами: последние для него — враги, а первые не станут его противниками. Вот какими и им подобными средствами тиранн сохраняет свою власть; все это средства совершенно низменного характера.

8. Все то, что мы до сих пор рассмотрели, можно, коротко говоря, свести к трем пунктам. Именно, тиранн стремится к трем целям: во-первых, вселить малодушие в своих подданных, так как человек малодушный не станет составлять против него заговоры; во-вторых, поселить взаимное недоверие — тиранния может пасть только тогда, когда некоторые граждане будут доверять друг другу[80], поэтому тиранны — враги порядочных людей, как опасных для их власти, и не только потому, что они не выносят деспотической власти, но и потому, что они пользуются доверием как в своей среде, так и среди других и не станут заниматься доносами ни на своих, ни на чужих; в-третьих, лишить людей политической энергии: никто не решится на

невозможное, значит, и на низвержение тираннии, раз у него нет на то силы. 9. На указанные три цели направлены все помыслы тираннов. Их можно было бы свести к следующим предпосылкам: чтобы люди не доверяли друг другу; чтобы не могли действовать; чтобы прониклись малодушием. Вот один способ, посредством которого достигается сохранение тираннии.

10. Другой способ — заботиться о мерах, почти противоположных вышеуказанным. Его можно понять на основе того, что сказано об обстоятельствах, ведущих к крушению царской власти. Подобно тому как один из способов, содействующих ее гибели, заключается в том, чтобы придать царской власти более тираннический оттенок, так спасительное средство для тираннии — сделать ее скорее похожей на царскую власть, заботясь при этом только об одном: удержать в своих руках силу, чтобы властвовать над людьми, не только желающими этого, но и нежелающими. Упустив из своих рук силу, тиранн потеряет тиранническую власть. Но последняя должна оставаться, так сказать, в основе всего, а во всем прочем он должен исполнять или казаться хорошо исполняющим роль царя. 11. Прежде
1314b всего ему следует заботиться [81] об общественном достоянии, избегать тратить деньги на такие награды, которые возбуждают в народной массе чувство недовольства, когда то, что получается от ее работы и жалкого труда, щедро раздается гетерам, иноземцам, искусникам; давать отчет в приходах и расходах, как уже и поступали некоторые из тираннов [82],— поступая таким образом, тиранн будет казаться скорее не тиранном, а домоправителем; при этом нечего беспокоиться о том, что у него может не оказаться денег, ведь верховная власть в государстве в его руках. 12. Однако тираннам приходится пребывать за пределами государства; им первое [83] даже полезнее, чем оставлять накопленные сокровища, потому что в последнем случае те, на кого возлагается охрана, пожалуй, скорее покусятся на его власть. Эта охрана представляет бо́льшую, нежели граждане, опасность для тираннов во время их отсутствия, так как граждане [84] сопутствуют тиранну, охрана же остается в городе. Затем, тиранну следует поступать так, чтобы было ясно, что подати и денежные взносы взимаются для поддержания государственного хозяйства и на тот случай, если придется употреблять

их на военные нужды; да и вообще он должен являть собой охранителя и казначея их как сумм общественных, а не как сумм частных. 13. Ему следует держать себя не надменно, но величественно, вообще так, чтобы встречные не боялись его, а, скорее, уважали. Достигнуть же этого нелегко, если он внушает к себе презрение. Вот почему тиранну следует, если даже он не печется об остальных добродетелях, заботиться все же о воинской доблести и вселять в своих подданных по крайней мере такое представление о нем. Не только сам тиранн, но и никто из его приближенных не должен позволять себе наглых поступков в отношении кого-либо из подданных, не посягать ни на юношей, ни на девушек. И близкие к нему женщины должны таким же образом вести себя по отношению к остальным женщинам, так как из-за женской наглости многие тираннии пришли к погибели.

14. По части физических наслаждений нужно поступать не так, как поступают теперь некоторые из тираннов[85], которые не только предаются им с самого утра, причем по нескольку дней подряд, но стремятся делать это напоказ перед другими, чтобы на них смотрели с изумлением, как на людей счастливых и блаженных. Нет, тиранн должен быть особенно умеренным во всем этом или же в крайнем случае избегать делать это напоказ перед другими; ведь легко подвергается покушению и презрению не трезвый, а пьяный, не бодрствующий, а спящий. 15. Одним словом, тиранн должен поступать почти во всем не так, как было ранее сказано. Он должен устраивать и украшать государство не как тиранн, а как опекун. Помимо этого следует постоянно показывать особенное рвение ко всему касающемуся религиозного культа: если подданные считают правителя человеком богобоязненным и усердным в делах культа, они менее будут опасаться потер- 1315a
петь от него что-либо беззаконное и реже станут злоумышлять против него, так как он имеет союзниками богов. Однако при этом тиранн не должен доходить до проявления глупости. 16. Людей, отличающихся в чем-либо, тиранн должен окружить таким почетом, чтобы им и в голову не приходило, будто они могут получить больший почет от свободных граждан. И уделять эти почести должен сам тиранн, а наложение кары поручать другим должностным лицам и суду,

Общим средством для сохранения всякого рода единодержавной власти служит следующее: никого в отдельности взятого не возвеличивать, а если уж приходится делать это, то возвышать нескольких лиц, потому что они будут следить друг за другом; если же все-таки придется возвеличить кого-нибудь одного, то уж во всяком случае не человека с отважным характером (ведь такой человек скорее всего способен на самые отчаянные предприятия). Если монарх решит лишить значения того или иного человека, то делать это нужно постепенно и не сразу отнимать у него всю власть.

17. Далее — воздерживаться от всякого рода насильственных действий, в особенности избегать насилий физических и насилий по отношению к молодежи. В особенности он должен остерегаться поступать так с людьми честолюбивыми: ведь легкомысленное отношение к имущественной собственности с неудовольствием переносят люди корыстолюбивые, пренебрежительное отношение к их гражданской чести с трудом переносят люди честолюбивые и порядочные. Поэтому следует либо совсем не прибегать к таким мерам, либо же делать вид, будто тиранн налагает такого рода кары по-отечески, а не из чувства презрения; в своих отношениях к молодым людям делать вид, будто он действует под влиянием любовных побуждений, а не средствами власти; и вообще то, что может быть сочтено за бесчестье, он должен искупать предоставлением бо́льших почестей. 18. Из людей, посягающих на жизнь тиранна, те самые опасные и за теми должно наблюдать самым тщательным образом, кто готов отдать свою жизнь, лишь бы погубить тиранна. Поэтому следует более всего опасаться тех, кто считает или себя, или близких их сердцу оскорбленными им. Ведь тот, кто посягает, находясь в состоянии раздражения, не щадит самого себя, как об этом сказал и Гераклит: «Трудно бороться со страстью, ибо цена ей — жизнь» [86].

19. Так как государство состоит из двух частей — неимущих и состоятельных, то следует внушать тем и другим, что их благополучие опирается на власть тиранна, и стараться, чтобы одни ни в чем не терпели обиды от других. А тех из них, кто окажется сильнее, тиранну следует преимущественно заинтересовать в поддержании его власти, и, если тиранну удастся достигнуть этого, ему не придется ни отпускать рабов на

волю, ни разоружать граждан: привлечения одной из упомянутых частей на сторону власти достаточно, чтобы она стала сильнее тех, кто на нее покушается.

20. Было бы излишним подробно говорить обо всем этом. Цель ясна: он в глазах своих подданных должен быть не тиранном, а домоправителем и царем, не гра-
1315b
бителем, а опекуном; он должен вести скромный образ жизни, не позволять себе излишеств, знатных привлекать на свою сторону своим обхождением, а народом руководить при помощи демагогических приемов. Неизбежным следствием этого является не только то, что правление тиранна будет прекрасным и завидным благодаря тому, что он будет властвовать над лучшими, а не над принижаемыми, что он не будет никогда возбуждать ненависть и вселять страх, но и то, что власть станет долговечнее и, наконец, и сам тиранн в своем нравственном облике предстанет человеком либо безусловно [87] склонным к добродетели, либо стоящим на полдороге к ней, человеком не негодным, а негодным только наполовину.

21. И все же олигархия и тирания — более кратковременные виды государственного строя. Дольше всего сохранялась тирания в Сикионе — тирания потомков Орфагора и самого Орфагора; она длилась сто лет [88]. Причина та, что они обращались с подданными кротко, во многом рабски подчинялись законам, далее — то, что к Клисфену, оказавшемуся человеком воинственным, не относились с презрением, и, наконец, то, что они своими заботами, подобно демагогам, во многих отношениях расположили народ в свою пользу. По преданию, Клисфен увенчал венком того судью, который отказался признать его победителем [89], а некоторые добавляют даже, будто стоящая на площади статуя изображает того, кто вынес такое решение. И о Писистрате также рассказывают, будто он, вызванный на суд Ареопага, подчинился. 22. На втором месте стоит тирания Кипселидов в Коринфе; она продолжалась семьдесят три года и шесть месяцев [90]. Кипсел был тиранном тридцать лет, Периандр — сорок с половиной, Псамметих, сын Горга, — три года. Причина и здесь та же: Кипсел был демагогом, прожил все время своего правления без стражи, Периандр же был хотя и настоящим тиранном, но человеком воинственным. 23. Третья — тирания Писистратидов в Афинах.

Правда, она была с перерывами: Писистрат во время своей тирании два раза подвергался изгнанию, так что из тридцати трех лет только семнадцать приходится на его тиранию, восемнадцать — на тиранию его сыновей, а всего, значит, тридцать пять лет[91]. Из остальных — тирания Гиерона и Гелона в Сиракузах. Однако и она продолжалась не много лет, в целом восемнадцать; Гелон был тиранном семь лет, а на восьмом году скончался; Гиерон правил десять лет; Фрасибул на одиннадцатом месяце своего правления был изгнан[92]. Но бóльшая часть всех тираний была совсем кратковременной.

Теперь нами сказано почти все о причинах крушения и о средствах сохранения как республиканских,
1316a так и монархических устройств.

X 1. В «Государстве» Сократ говорит о государственных переворотах[93], но неудачно. Так, он не посвящает особого изложения вопросу о переворотах в государствах с наилучшим и первым государственным строем. Он выдвигает в качестве их причины то, что вообще нет ничего неизменного, но все изменяется в течение определенного периода. В основе этих изменений лежит будто бы отношение чисел, именно отношение четырех к трем, которое, будучи скомбинировано с пятеркой, дает два гармонических сочетания, иными словами, когда число этой фигуры будет кубическим[94]; природа, считает он, в известное время производит на свет людей негодных и не поддающихся никакой культуре. Возможно, что в данном случае он и не совсем не прав, так как в самом деле могут оказаться такие люди, которых воспитание бессильно сделать дельными людьми. Но спрашивается, почему это обстоятельство должно служить особой причиной государственных переворотов предпочтительно в тех государствах, строй которых он называет наилучшим, а не во всех остальных, да и вообще не во всем том, что возникает?

2. И если время есть главная причина, в силу которой, по его словам, все изменяется, разве не должно изменяться в течение указанного промежутка все, даже не одновременно возникшее, так что, например, если что-либо возникло за день до наступления изменения, разве оно не должно изменяться? Кроме того,

разве этот строй должен непременно смениться лаконским? Ведь столько раз все виды государственного устройства сменяются видом противоположным, а не ближе всего к ним стоящим. То же самое можно сказать и относительно всех остальных государственных переворотов. Лаконский строй, говорит он, переходит в олигархию, олигархия в демократию, демократия в тираннию. Но бывают изменения и обратного порядка, например демократия переходит в олигархию, и притом чаще, чем в монархию.

3. Относительно тираннии Сократ не говорит, испытывает ли она вообще изменения или не испытывает, а если испытывает, то по какой причине и в какой вид переходит. Умолчание обо всем этом объясняется тем, что ему не так просто было рассуждать об этих вопросах: здесь нет ясности. По его мысли, тиранния должна перейти в первый и наилучший вид государственного строя, ибо только в таком случае получились бы непрерывность и круг. Но ведь и тиранния переходит иногда в тираннию же, как, например, тиранния в Сикионе от Мирока перешла в тираннию Клисфена, либо — в олигархию, как, например, тиранния Антилеонта[95] в Халкиде, либо в демократию, как тиранния семьи Гелона в Сиракузах, либо в аристократию, как тиранния Харилая в Лакедемоне[96], то же и в Карфагене.

4. Также и олигархия может перейти в тираннию, как это произошло с большей частью древних олигархий в Сицилии, где олигархия в Леонтинах перешла в тираннию Панетия, олигархия в Геле — в тираннию Клеандра, в Регии — в тираннию Анаксилая; то же самое и во многих других городах. Нелепо также мнение, будто переход в олигархию объясняется тем, что люди, стоящие у власти, корыстолюбивы и любостяжательны[97], а не тем, что люди, намного превосходящие 1316b
других в имущественном отношении, считают несправедливым, чтобы ничего не имеющие пользовались в государстве равными правами с теми, кто владеет собственностью; во многих олигархиях не только не позволено заниматься прибыльными делами, но последнее даже воспрещается соответствующими законами, тогда как в Карфагене, где строй демократический, граждане занимаются прибыльными делами, и до сих пор изменения государственного строя там нет. 5. Не менее неле-

но и утверждение, будто олигархическое государство состоит из двух — государства богатых и государства бедных[98]. Почему это должно быть скорее в олигархии, нежели в лакедемонском государстве или в каком-либо ином, где не все владеют равной собственностью или не все являются одинаково доблестными мужами? И все-таки, несмотря на то что никто не стал беднее в сравнении с тем, чем он был раньше, олигархии переходят в демократии, раз неимущих становится больше, и, наоборот, демократия переходит в олигархию, если состоятельные получают перевес над народной массой и последняя упустит это из виду, а первые это учтут. И между тем как многие причины вызывают государственные перевороты[99], Сократ указывает только одну, именно будто бедняками становятся вследствие распутной жизни и беря деньги под большие проценты[100], словно с самого начала все либо большинство были богатыми. 6. Все это ошибочно. Однако, если потеряют свое состояние какие-либо из власть имущих, тогда они стремятся к новшествам в государственном строе, а если кто-либо из остальных, то из этого никаких важных последствий не происходит, да и в первом случае государственный строй отнюдь не переходит предпочтительно в демократию, нежели в какой-нибудь иной строй. Начинают распри и производят государственные перевороты те, кого не допускают к государственным должностям, кого обижают и оскорбляют, если они даже не расточают своего имущества...[101] вследствие того, что позволено поступать по их желанию, что объясняется, по его словам, чрезмерной свободой. Вообще, невзирая на то что существует несколько видов олигархий и демократий, Сократ говорит о происходящих в них переменах так, как будто есть только один вид той и другой.

КНИГА ШЕСТАЯ (Z)

I 1. Выше сказано о различных видах совещательной, т. е. верховной, власти в государстве, об устройстве государственных должностей и о судебных установлениях, какое к какому государственному строю подходит; также о крушении и сохранении видов государственного строя, т. е. от чего то и другое зависит и какими причинами обусловливается. Вследствие того что существует несколько видов как демократии, так и остальных государственных устройств, целесообразно рассмотреть также и то, что по отношению к ним ранее было оставлено нами в стороне, и определить для каждого строя свойственное ему и наиболее полезное устройство. 2. Мы должны будем также рассмотреть и возможные соединения всех способов устройства названных выше установлений: соединениями их создаются скрещения различных видов государственного строя, так что получаются аристократии с олигархическим оттенком и политии — с демократическим. Под соединениями, которые надлежит рассмотреть, но которые по настоящее время еще не были рассмотрены, я разумею, например, следующие: если совещательный орган и выборы должностных лиц устроены олигархически, судебные же учреждения — аристократически; или если эти последние и совещательный орган — олигархически, а выборы должностных лиц — аристократически; или как-нибудь по-иному не все стороны государственного строя будут устроены в соответствии с его основным характером.

3. Какая демократия подходит к какому государству, равно как и для какого населения подходит какая олигархия и какое из остальных государственных устройств для каких государств оказывается полезным — об этом сказано раньше. При этом должно стать ясным не только какое из этих государственных

устройств оказывается наилучшим для государств, но и каким образом следует устанавливать на практике и эти и остальные виды государственных устройств; вот об этом мы вкратце и поговорим теперь. Начнем прежде всего с рассмотрения демократии; вместе с тем выяснится и строй, противоположный ей, именно тот, который некоторые называют олигархией. 4. При такого рода исследовании мы должны принять в соображение все отличительные свойства демократии и все то, что признается неотъемлемыми принадлежностями демократического строя, так как из соединения всего этого и получаются отдельные виды демократии, и таких видов не один, а несколько, и притом различных. Многоразличие видов демократии объясняется двумя причинами; о первой из них мы говорили ранее; это то, что народ бывает различным (в состав народной массы входят земледельцы, с другой стороны — ремесленники и поденщики; если к первым присоединить вторых, а к третьим в свою очередь обоих первых, то различие получится не в том, что демократия станет лучшей или худшей, а в том, что она будет не одной и той же). 5. Вторая причина — та, о которой мы говорим теперь. А именно, те особенности, которые отличают демократию и которые считаются присущими этому строю, будучи так или иначе соединены, ведут к изменению демократии: в одном случае в демократию перейдет меньшее количество присущих ей особенностей, в другом — большее, а в третьем — все они. Полезно знать каждую из этих особенностей на тот случай, если бы кто-нибудь пожелал практически устроить новый вид демократии или внести в демократию те или иные исправления. Ведь те, кто создает тот или иной вид государственного строя, стремятся объединить в каждом из них все присущие ему особенности в соответствии с его основным началом, но они поступают в данном случае ошибочно, как на это было указано ранее, в рассуждении о крушении и сохранении государственных устройств. Теперь мы скажем о том, что требуется от различных государственных устройств, об их характере и целях.

6. Основным началом демократического строя является свобода. По общепринятому мнению, только при
1317b этом государственном устройстве все пользуются свободой, ибо к ней, как утверждают, стремится всякая

демократия[1]. А одно из условий свободы — по очереди быть управляемым и править. В самом деле, основное начало демократического права состоит в том, что равенство осуществляется в количественном отношении, а не на основании достоинства; если справедливость — в этом, то, разумеется, верховная власть принадлежит народной массе, и то, что решено будет большинством, должно считаться решением окончательным и справедливым. Все граждане, говорят, должны пользоваться равными правами, так что в демократиях неимущие оказываются обладателями большей власти, нежели состоятельные; ведь они составляют большинство, а верховную силу имеет решение большинства. 7. Итак, одним из признаков демократического строя, по признанию всех сторонников демократии, является свобода. Второе начало — жить так, как каждому хочется; эта особенность, говорят, есть именно следствие свободы, тогда как следствие рабства — отсутствие возможности жить как хочется. Итак, это второй отличительный признак демократического строя. Отсюда уже возникло стремление не быть вообще в подчинении — лучше всего ни у кого, если же этого достигнуть нельзя, то по крайней мере хотя бы поочередно[2]. И в данном случае это стремление совпадает с началом свободы, основанным на равноправии.

8. Исходя из этих основных положений и из такого начала, мы должны признать демократическими следующие установления: все должностные лица назначаются из всего состава граждан; все управляют каждым, в отдельности взятым, каждый — всеми, когда до него дойдет очередь; должности замещаются по жребию либо все, либо за исключением тех, которые требуют особого опыта и знания; занятие должностей не обусловлено никаким имущественным цензом или обусловлено цензом самым невысоким; никто не может занимать одну и ту же должность дважды[3], за исключением военных должностей; все должности либо те, где это представляется возможным, краткосрочны; судебная власть принадлежит всем, избираются судьи из всех граждан и судят по всем делам или по большей части их, именно по важнейшим и существеннейшим, как-то: по поводу отчетов должностных лиц, по поводу политических дел, по поводу частных договоров. Народное собрание осуществляет верховную

власть во всех делах; ни одна должность такой верховной власти не имеет ни в каком деле или в крайнем случае имеет ее в самом ограниченном круге дел; или же в главнейших делах верховная власть принадлежит совету. 9. Совет — наиболее демократическое из правительственных учреждений там, где нет средств для вознаграждения всем гражданам[4]; в противном случае это учреждение утрачивает свое значение, так как народ[5], получая вознаграждение, сосредоточивает в своих руках решение всех дел (об этом сказано было ранее, в предыдущем рассуждении). Следующей особенностью демократического строя является то, что все получают вознаграждение: народное собрание, суд, должностные лица, или же в крайнем случае должностные лица, суд, совет, обычные народные собрания, или из должностных лиц те, которые должны питаться совместно. И если олигархия характеризуется благородным происхождением, богатством и образованием, то признаками демократии должны считаться противоположные свойства, т. е. безродность, бедность и грубость. 10. Что касается должностей, то ни одна из них 1318a не должна быть пожизненной, а если какая-нибудь остается таковою по причине какого-нибудь давнишнего переворота, то следует лишить ее значения и замещать ее уже не путем выборов, а по жребию[6].

Это и есть общие признаки, характерные для демократии. На основании справедливости, как она понимается с демократической точки зрения, а именно наличие у всех равной по количеству доли, получается тот строй, который признается демократическим по преимуществу, и возникает демократическое государство. Ведь равенство состоит в том, чтобы неимущие ни в чем не имели большей власти, чем состоятельные, и чтобы верховная власть принадлежала не одним, но всем в равной степени (по количеству). Таким способом, думают они, в государстве осуществляются равенство и свобода.

11. Но здесь возникает вопрос: каким же образом это равенство может быть достигнуто? Следует ли имущественный ценз пятисот лиц распределить между тысячью, так чтобы эта тысяча могла уравняться в своих правах с пятьюстами? Или не следует устанавливать равенство таким способом, но, распределив таким же образом, взять затем поровну и из числа пяти-

сот и из числа тысячи и передать в их руки выборы должностных лиц и суда? Будет ли такого рода государственное устройство самым справедливым, согласно демократической справедливости, или, скорее, справедливейшим будет государственный строй, считающийся только с народной массой? Ведь сторонники демократии утверждают, что справедливо то, что будет решено большинством, а сторонники олигархии считают справедливым решение, которое будет вынесено теми, кто владеет большей собственностью, потому что, по их мнению, выносить решения следует, руководствуясь размерами собственности. 12. Но и в том и в другом случае мы имеем дело с неравенством и несправедливостью: если признавать решения меньшинства, то получится тирания (ведь коль скоро один человек будет обладать большей собственностью, чем остальные состоятельные люди, то, согласно олигархической справедливости, этот один только и должен властвовать); если же признавать решение численного большинства, то справедливость также будет нарушена при конфискации имущества богатых, находящихся в меньшинстве, как и сказано ранее. Итак, чтобы достигнуть такого равенства, которое нашло бы признание с точки зрения тех и других, следует искать его в тех определениях, какие дают и те и другие понятию справедливого. В самом деле, они утверждают, что постановления большинства граждан должны иметь решающую силу. 13. Пусть будет так, хотя бы и не с общей точки зрения. Но вследствие того что государство состоит из двух частей — богачей и бедняков, если оказались согласными решения тех и других или большинства тех и других, то это и будет иметь решающее значение; если же будут приняты противоположные постановления, то решающее значение должно иметь постановление большинства и тех, чей имущественный ценз выше. Например, первых — десять человек, вторых — двадцать; одно постановление принято шестью из числа богатых, другое — пятнадцатью из числа менее состоятельных; к беднякам присоединились четверо из числа богатых, к богачам — пятеро из числа бедных; на чьей стороне окажется после произведенного подсчета тех и других перевес имущественного ценза, постановление этой стороны и должно иметь решающее значение. 14. Если же получится

равное число, то следует отнестись к такому затруднению так же, как к тому, какое бывает теперь, когда в народном собрании или в суде голоса делятся поровну; приходится решать дело либо жребием, либо каким-нибудь другим подобным способом. Хотя и весьма затруднительно найти истину в том, что касается равенства и справедливости, все же это легче, чем заставить согласиться с собой тех, кто имеет возможность опереться на какое-либо превосходство: ведь более слабые всегда стремятся к равенству и справедливости, а сильные нисколько об этом не заботятся.

II 1. Из четырех видов демократии наилучшим является, как об этом сказано в предшествующих рассуждениях, тот, который занимает по порядку первое место; к тому же этот вид демократии и самый древний из всех. Я называю его первым в соответствии с естественным делением народонаселения. В самом деле, наилучшим видом народа является земледельческий; поэтому и возможно бывает насаждать демократию там, где народная масса живет земледелием или скотоводством. Не обладая значительной собственностью, люди не имеют там досуга часто устраивать народные собрания. Располагая всем необходимым [7], они занимаются своим делом и не заботятся о делах посторонних [8]; им приятнее труд, чем занятия политикой и управлением там, где получение должностей не сопряжено с большими материальными выгодами. Ведь люди в массе своей больше стремятся к прибыли, нежели к почету. 2. Это доказывается тем, что они в старину переносилиираннии, а в настоящее время терпят олигархии, лишь бы только никто не мешал им заниматься своим делом и не отнимал у них ничего; при этих условиях одни из них быстро богатеют, а другие не испытывают нужды. Сверх того, если у них и есть некоторое честолюбие, их потребность удовлетворяется правом участвовать в выборах и принимать отчет. Если же в некоторых демократических государствах, как, например, в Мантинее, они и не участвуют в избрании должностных лиц, а участвуют по очереди лишь некоторые выборные из состава граждан, но все принимают участие в обсуждении, то и это вполне удовлетворяет большинство (тот строй, который некогда был в Мантинее, следует признать также одним

из видов демократии). 3. Для той демократии, о которой сказано выше, и полезным и обычным является следующий порядок: весь народ участвует в выборах должностных лиц, в принятии отчетов от них, отправляет обязанности судей, но высшие должности замещаются путем выбора и на основании имущественного ценза, причем, чем должность выше, тем больше ценз; или же ни одна должность не замещается на основании ценза, но принимаются во внимание лишь способности человека[9]. Государство, имеющее такого рода устройство, разумеется, будет иметь хорошее правление, так как должности всегда будут занимать наилучшие граждане согласно воле народа, не питающего зависти к порядочным людям. Порядочные и знатные останутся довольны таким порядком, потому что они не будут находиться под управлением других, которые хуже их, а управлять они будут справедливо, так как контроль над их деятельностью будет принадлежать другим. 4. Быть в некоторой зависимости от других и не иметь возможности делать все, что тебе заблагорассудится,— дело полезное: ведь предоставление каждому возможности поступать по его желанию не может оберегать против того дурного, что заложено в каждом 1319a
человеке. И таким образом неизбежно получается то, что наиболее полезно в государстве,— правят порядочные люди, наименее склонные впадать в ошибки, а народная масса ни в чем не терпит умаления. Ясно, что этот вид демократии является наилучшим и по какой причине: потому что при нем народ обладает определенными качествами.

5. Для того чтобы сделать население земледельческим, бесспорно, полезны некоторые законы, выработанные в древнее время во многих государствах: запрещается приобретать землю свыше определенной меры или вообще, или начиная от определенного места по направлению к городу и акрополю. Во многих государствах в древнее время законом запрещалось продавать первоначальные наделы. Ту же цель преследует и приписываемый Оксилу[10] закон, по которому определенная часть принадлежащей каждому земли не должна отдаваться под залоговые обязательства. 6. Да и в настоящее время можно избежать злоупотреблений, если воспользоваться законом афитейцев, который пригоден для указанных выше целей; дело в том, что при

значительном количестве населения они имеют мало земли и, однако же, все занимаются земледелием; земельную собственность они подвергают оценке не всю, но деля ее на такие части, чтобы даже имущество бедняков превышало законный ценз.

7. После земледельческой народной массы наилучший народ тот, где люди являются пастухами и живут скотоводством. Последнее во многих отношениях близко к земледелию; и для военной службы эти люди оказываются вследствие своего образа жизни наиболее пригодными: они полезны для нее и благодаря своей физической закалке, и благодаря тому, что могут долго оставаться под открытым небом. Другие виды народной массы, из которых состоят прочие демократии, почти все хуже этих, ведь самый образ жизни их дурной и ни одно из тех дел, которыми занимается масса, состоящая из ремесленников, торговцев, поденщиков, не имеет ничего общего с добродетелью. К этому добавляется еще то обстоятельство, что все такого рода люди, постоянно торча на площади и в городе, с легкостью, так сказать, устраивают народные собрания. Наоборот, земледельцы, рассеянные по государственной территории, редко встречаются друг с другом, да и не нуждаются в такого рода встречах. 8. Там, где территория государства расположена таким образом, что пахотная земля находится на большом расстоянии от города, легко можно устроить и хорошую демократию, и политию. Народная масса в таких случаях бывает вынуждена селиться на полях; это ведет к тому, что, если даже и имеется городская чернь, она все-таки не может получить преобладание в народных собраниях таких демократий[11] без народной массы, живущей на территории государства.

Теперь сказано, как следует устраивать наилучшую и первую демократию; ясно также, как следует устраивать и остальные виды демократии: приходится шаг
1319b за шагом отклоняться от наилучшей демократии, но надо всегда отстранять худшие части населения от участия в управлении.

9. Что касается крайней демократии, при которой все принимают участие в государственном управлении, то не всякое государство в состоянии выносить ее, да и продержаться ей долго нелегко, если только она не скреплена законами и нравами граждан (о том же,

что ведет к крушению и этого и остальных видов государственного устройства, почти все уже сказано ранее). Чтобы установить эту демократию и придать силу народу, стоящие во главе ее обыкновенно привлекают в число граждан возможно большее количество людей и дают права гражданства не только законнорожденным, но и незаконнорожденным, и тем, у кого один из родителей — либо отец, либо мать — граждане; ведь все они больше подходят для такого рода демократии. 10. Так обыкновенно поступают демагоги. На самом же деле следует допускать таких людей в число граждан до тех пор, пока народная масса не будет превышать общего числа знатных и средних. Дальше этого идти не следует, так как, оказавшись в большинстве, те внесут больше беспорядка в государственный строй; знатные, и так уже с трудом переносящие такого рода демократический строй, придут в еще большее раздражение, а это и послужило в Кирене причиной внутренних беспорядков [12]. На небольшое зло можно и не обращать внимания, но, если зло станет возрастать, оно скорее бросится в глаза. 11. Для такой демократии полезны, далее, и те установления, которыми воспользовался в Афинах Клисфен [13] в целях усиления демократии, равно как и основатели демократического строя в Кирене. Следует вводить новые филы и фратрии, притом увеличить их число; с другой стороны, следует частные святыни объединить в небольшое количество святынь общих и вообще придумать так хитро, чтобы все граждане как можно больше перемешались между собой, а прежние соединения распались.

12. Вместе с тем все мероприятия, к которым прибегают тираны, по-видимому, характерны и для демократии. Я имею в виду, например, вольное существование рабов (что до известной степени могло бы быть полезным), женщин, детей, предоставление каждому свободы жить как ему угодно. Все это будет весьма содействовать упрочению такого государственного строя, так как для большинства приятнее жить, не соблюдая порядка, нежели подчиняясь здравому смыслу.

III 1. Для законодателя и для лиц, желающих учредить подобного рода государственный строй, не глав-

нейшей и не единственной задачей является установление его, а в большей степени — принятие мер для его сохранения. Ведь не трудно продержаться один, два, три дня какому бы то ни было государственному строю. Поэтому следует, исходя из наших предыдущих рассуждений о том, что способствует крушению или сохранению государственных устройств, попытаться обеспечить безопасность, оберегаясь от всего разрушительного и устанавливая такого рода законы, и непи- 1320a сапые, и писаные, которые в наибольшей степени являются спасительными для государственного строя[14]; и не считать демократической или олигархической мерой ту, которая придаст государству наиболее резко выраженный демократический или олигархический отпечаток, но только ту, которая обеспечит ему наиболее продолжительное существование. 2. Нынешние же демагоги в своей угодливости перед народом часто прибегают к конфискации имущества посредством возбуждения судебных дел. Поэтому пекущиеся о сохранении государственного строя должны противодействовать этому путем издания законов, в силу которых имущество осужденных по судебному приговору ни в коем случае не должно подлежать конфискации в пользу государства и становиться общественной собственностью, но должно становиться собственностью священной. Совершающие преступления не станут от этого смелее (ведь они все равно подвергнутся наказанию), а чернь будет менее склонна выносить обвинительные приговоры подсудимым, так как сама она от этого не получит никакой выгоды. Помимо того следует стараться по возможности сокращать число государственных процессов, запрещая возбуждать их без надлежащего основания под угрозой суровых наказаний: подобного рода процессы обыкновенно возбуждаются не против людей из народа, а против знатных. А нужно устроить так, чтобы все граждане относились наиболее благожелательно и к этому виду правления; если же этого достигнуть нельзя, то по крайней мере нужно наладить дело так, чтобы на обладателей верховной власти не смотрели как на врагов.

3. Ввиду того что население в крайних демократиях бывает очень многочисленным, в них затруднительно устраивать народные собрания без денежного вознаграждения, а такой порядок там, где у государ-

ства нет доходных статей, враждебен знатным: ведь доходы в таком случае неизбежно приходится получать путем установления чрезвычайных налогов, путем конфискаций, плохого судопроизводства, а все это ниспровергло уже немалое число демократий. Итак, там, где доходных статей нет, следует созывать народные собрания редко, а судебные заседания устраивать с большим количеством судей, но в течение небольшого числа дней. Это дает преимущество в том смысле, что богатые перестанут бояться издержек, хотя [15] не состоятельные, а неимущие будут получать вознаграждение за участие в суде; да и само судебное разбирательство будет вестись гораздо лучше: ведь состоятельные не желают отрываться на много дней от своих частных дел, но охотно соглашаются на короткое время. 4. Там, где доходные статьи имеются, следует остерегаться поступать так, как теперь поступают демагоги, которые употребляют на раздачи излишки доходов; народ же берет и вместе с тем снова и снова нуждается в том же, так что такого рода вспомоществование неимущим напоминает дырявую бочку. Истинный друг народа должен смотреть за тем, чтобы народные массы не были в слишком бедственном имущественном положении, которое ведет к тому, что демократический строй становится никуда не годным. Итак, нужно изыскать какие-либо средства к тому, чтобы благосостояние граждан было долговечным. Ввиду того что в этом заинтересованы и состоятельные люди, следует всю сумму, образующуюся от излишка собираемых доходов, распределять между неимущими, особенно если есть возможность собирать столько, чтобы всякий мог приобрести в собственность небольшой участок земли, а если этого нельзя сделать — заняться торговлей или земледелием. Если это не может быть предоставлено всем неимущим, то нужно устраивать очередные раздачи по филам или по каким-нибудь иным подразделениям граждан. В то же время состоятельные люди должны делать денежные взносы на устройство необходимых народных собраний и судебных заседаний; при этом их следует освободить от бесполезных литургий [16]. 5. Подобными государственными мероприятиями карфагеняне расположили к себе народ; постоянно отправляя людей из простого народа в окрестные города, они тем самым способствуют их

обогащению. А со стороны знатных, если они гуманны и разумны, было бы достойным делом, если бы, распределив между собой неимущих и снабдив их средствами, они направляли их на ту или иную работу. Не худо также подражать тому, что делают тарантинцы: установив общность имущества для пользования неимущих, они располагают к себе тем самым народную массу; все должности у них двоякого рода: одни замещаются путем выбора, другие — по жребию; по жребию — с той целью, чтобы народ имел к ним доступ, а путем выбора — для того, чтобы государство управлялось лучше. Таким же образом можно поступить и по отношению к одной и той же должности — чтобы она замещалась частью по жребию, частью путем выбора. Теперь сказано о том, как следует устроить демократическое правление.

IV 1. На основании приведенных соображений становится почти ясным и то, каким образом должно устраивать олигархические правления. Именно каждый вид олигархии следует создавать из элементов, противоположных элементам демократического строя, причем он должен находиться в соответствии с противоположным ему видом демократии. Наиболее умеренный вид олигархии и вместе с тем первый по порядку приближается к так называемой политии; причем имущественный ценз должен быть установлен двоякого рода — более низкий и более высокий. Более низкий откроет гражданам доступ к занятию обыкновенных государственных должностей, второй — более важных. Каждый обладающий установленным имущественным цензом пусть пользуется всеми правами гражданства; при этом благодаря цензу будет введено в состав полноправного гражданства столь значительное количество людей из народа, что вместе с последними получится превосходство граждан над теми, кто правами гражданства не пользуется. Однако привлекать в число полноправных граждан всегда следует людей, принадлежащих к лучшему слою народа.

2. Подобного же рода устройство следует установить и для следующего вида олигархии, придав ей лишь слегка более выраженный характер. Зато тот олигархический строй, который соответствует крайней демократии, и является наиболее династическим и ти-

ранническим; насколько он является наихудшим, настолько нуждается в более сильных предохранительных мерах. Подобно тому как здоровые от природы тела и хорошо снаряженные для плавания, имеющие прекрасный экипаж суда могут подвергнуться многим несчастным случаям, не погибая от них, болезненные же тела и плохо построенные, с плохим экипажем суда не в состоянии выдержать и незначительных несчастных случаев, так точно и наихудшие из видов государственного строя нуждаются в наибольших предо- 1321a
хранительных мерах. 3. Для демократии спасительным является многолюдство (в них именно оно противополагается праву, основанному на достоинствах каждого); отсюда ясно, что олигархия должна искать средства для своего сохранения в том, что этому противопоставляется, а именно в установлении хорошего порядка.

Вследствие того что народная масса обыкновенно состоит из четырех частей — земледельцев, ремесленников, торговцев, поденщиков, а для войны пригодны четыре рода оружия — конница, тяжеловооруженная пехота, легковооруженная пехота, флот, там, где условия местности оказываются удобными для верховой езды, имеются благоприятные данные для создания мощной олигархии: ведь спасение для жителей — в этом виде войска, а содержать коней могут только люди, владеющие крупной собственностью; там, где условия местности благоприятны для создания тяжеловооруженной пехоты, условия подходят для второго вида олигархии: ведь служба в тяжеловооруженной пехоте скорее по плечу состоятельным людям, нежели неимущим; легковооруженное же войско и матросы всецело соответствуют демократии. 4. И в настоящее время там, где эти последние имеются в преобладающем количестве, олигархи при возникновении внутренних междоусобий зачастую терпят поражения. Лекарство против этого следует заимствовать у обладающих военными талантами полководцев, которые к конному и тяжеловооруженному войску присоединяют в соответствующей мере легковооруженное. Благодаря последнему народная масса одерживает верх над состоятельными людьми во время внутренних смут; будучи легковооруженной, она без труда справляется с конными и тяжеловооруженными.

5. Таким образом, олигархия, если она организует из них[17] свои военные силы, организует их в сущности против самой себя; олигархи должны были бы разделить юношеский возраст на старший и младший и своих сыновей, пока они находятся еще в младшем возрасте, обучать легким упражнениям, свойственным легковооруженному войску; выйдя же из отроческого возраста, они должны закаляться в военном деле.

Участие в государственном управлении олигархи должны предоставлять тем из массы граждан, которые, как об этом сказано ранее, приобрели определенный имущественный ценз, или, как в Фивах, тем, которые в течение некоторого времени не занимались никакими ремесленными работами, или, наконец, как в Массалии, на основании отбора, делаемого между лицами достойными из числа как полноправных граждан, так и не принадлежащих к ним. 6. Сверх того, с важнейшими должностями, которые должны оставаться в руках правящих граждан, следует соединять литургии, чтобы простой народ добровольно отказывался от них и относился снисходительно к должностным лицам, дорого оплачивающим свою власть. Хорошо также, если бы должностные лица при вступлении в должность устраивали пышные жертвоприношения и предпринимали сооружение какого-либо общественного здания; в таком случае народ, принимая участие в угощениях и видя, как город украшается памятниками (anathēmasi) и общественными зданиями, охотно стоит за сохранение существующего государственного строя; да и для самих знатных все это остается памятником произведенных ими затрат. Нынешние олигархи, однако, ничего подобного не делают, а поступают наоборот: они ищут столько же прибыли от своего господства в государстве, сколько и почета. Вот почему к такого рода нынешним олигархиям отлично подходит
1321b наименование демократий в миниатюре.

Теперь достаточно определено, каково должно быть устройство демократий и олигархий.

V 1. Непосредственно вслед за тем, что сказано выше, следует правильно установить все касающееся должностей (archas); без необходимых должностей государство не может существовать, а без должностей, в ведении которых благораспорядок и благопристой-

ность, оно не может хорошо управляться. Кроме того, в небольших государствах число должностей должно быть меньше, в больших — больше, как об этом сказано выше. Таким образом, нужно уяснить еще, какие из должностей могут быть объединены в одну и какие из них должны быть представлены каждая отдельно.

2. Первое место среди необходимых забот занимает попечение о городской площади; для этого должна существовать какая-нибудь власть, наблюдающая за заключением торговых сделок и вообще за благочинием на площади, ведь всем государствам неизбежно приходится для удовлетворения необходимых взаимных нужд иметь дело с куплей и продажей; это служит самым сподручным средством для достижения того самодовления, ради которого люди, очевидно, и объединились в одну гражданскую общину. 3. Второе попечение, непосредственно следующее за этим и находящееся с ним в ближайшем отношении, есть забота об общественных и частных зданиях, имеющихся в городе; о том, чтобы они были в надлежащем порядке (охрана и починка разрушающихся домов и улиц) и чтобы границы отдельных владений были определены вполне точно, и другом, требующем такого же рода заботу. По большей части такую должность называют астиномией; круг деятельности отправляющего ее должностного лица распадается на несколько участков, для каждого из которых в более населенных государствах назначаются особые должностные лица, как, например, надзиратели за городскими стенами, попечители источников, охранители гаваней.

4. Другая — необходимая и сходная с этой власть ведает тем же, но только областью ее деятельности является государственная территория, т. е. то, что расположено за пределами собственно города; таких должностных лиц одни называют агрономами, другие — гилорами [18]. Таковы три попечения об указанных предметах. Следующая должность — та, к которой относится получение государственных доходов; те, кто хранит их и распределяет на нужды отдельных отраслей управления, называются аподектами [19] и казначеями. Далее следуют должности, в ведении которых хранение частных договоров и копий судебных решений; к ним же должны направляться письменные жалобы, и они же ведают судебными делами в их начальной

ступени. В некоторых местах эту должность делят между несколькими лицами, а в других всем этим ведает одно должностное лицо. Обозначается она названиями «гиеромнемоны», «эпистаты», «мнемоны» и подобными словами.

5. Далее следует власть весьма необходимая, но, пожалуй, самая тяжелая: она приводит в исполнение приговоры над осужденными по суду, взыскивает не-
1322a доимки с государственных должников, сторожит узников. Должность эта тягостна, так как она возбуждает к себе большую ненависть; поэтому там, где с отправлением ее не связана большая выгода, никто не соглашается принять ее на себя и не желает при отправлении ее действовать по законам. Она необходима потому, что не было бы никакой пользы в правосудии, если бы решения суда не приводились в исполнение, так что если государственное общение вообще немыслимо без суда, то оно столь же немыслимо и без исполнения решений. 6. Поэтому лучше, чтобы эта должность не была представлена одним лицом, но чтобы она была поделена между различными лицами из отдельных судебных палат; равным образом следует пытаться распределить между несколькими лицами и те обязанности, которые связаны с взысканием недоимок с тех, кто числится государственным должником. Сверх того, некоторые взыскания по судебным приговорам можно было бы поручать и должностным лицам, исполняющим другие обязанности, причем лица, вступающие в должность, могли бы приводить в исполнение судебные приговоры должностных лиц, сложивших свои полномочия, а приговор лица, состоящего в должности, могло бы приводить в исполнение какое-нибудь другое должностное лицо, например астиномы приводили бы в исполнение приговоры, произнесенные агораномами, а приговоры первых — другие. Ведь чем меньше ненависти будет против лиц, налагающих взыскания, тем скорее будут исполняться приговоры. Если же одни и те же лица будут и выносить приговоры, и приводить их в исполнение, то получится ненависть вдвойне; а если одни и те же лица обо всем... [20] то они вступят во враждебные отношения со всеми. 7. Во многих местах к тем должностным лицам, которые приводят в исполнение судебные приговоры, присоединяются [21] еще и те, которые сторожат арестованных,

например так называемые Одиннадцать в Афинах. Поэтому лучше отделить и эту должность и найти по отношению к ней какой-нибудь ловкий выход. Необходима эта должность не менее, чем первая из указанных; случается, однако, что люди порядочные особенно настойчиво избегают этой должности; вручать же ее людям дрянным небезопасно, так как подобного рода люди скорее сами нуждаются в надсмотре, нежели могут сторожить других. Ввиду этого не следует назначать на такие дела одно лицо, притом непрерывно одно и то же, но из молодежи, там где есть особый разряд эфебов, или несущих гарнизонную службу, и из должностных лиц различные люди обязаны по очереди осуществлять заботу об этом. 8. Все перечисленные выше должности, как самые необходимые, следует поставить на первое место. За ними следуют должности столь же необходимые, но более высокого порядка, так как для отправления их нужны большая опытность и надежность. К числу такого рода должностей следует отнести должности, имеющие своим назначением охрану государства, и те, которые учреждаются для военных надобностей. И в мирное и в военное время должны быть люди, которые пеклись бы об охране городских ворот и стен, производили бы смотры граждан и распределяли бы их по военным подразделениям.

9. В одних государствах для выполнения всех этих обязанностей учреждается большее число должностей, в других — меньшее, в маленьких государствах — одна на все. Называют такого рода должностных лиц стратегами и полемархами. Сверх того, если в государстве имеется конница, или легковооруженные и стрелки, или флот, то для каждого в отдельности рода оружия учреждаются иногда особые должности. Их называют навархиями, гиппархиями, таксиархиями, а подчиненные им должности соответственно именуются триерархиями, лохагиями, филархиями [22] и дальше в порядке дробления. Все это — один вид должностей, имеющих в своем ведении военное дело. 10. Итак, вот что можно сказать об этой должности. Ввиду того что через руки некоторых должностных лиц, хотя и не всех, проходит много государственных сумм, то должна быть и другая должность, на обязанности которой лежали бы исключительно принятие и проверка отчетов; такие

должностные лица называются евфинами, логистами, эксетастами, синегорами[23].

Над всеми этими должностями стоит власть, имеющая верховные полномочия во всех делах; она приводит в исполнение вынесенные решения, вносит законопроекты, председательствует в народном собрании в тех государствах, где верховная власть принадлежит народу, ведь необходима же должность для созыва тех, кто главенствует в государстве. В некоторых местах эта власть называется пробулами, потому что они составляют предварительные решения; в демократиях же чаще — советом. Итак, вот почти все должности с политическим кругом деятельности.

11. Другой вид попечения касается религиозного культа. Сюда относятся жрецы, попечители всего имеющего отношение к святыням — охрана существующих священных зданий, восстановление приходящих в ветхость и забота обо всем остальном, что служит для поддержания религиозного культа. Бывает, что попечение обо всем этом в некоторых местах, например в небольших государствах, возлагается на одно должностное лицо, в других же местах имеется много отдельных должностей, отличных от жречества, как-то: гиеропеи, наофилаки[24], казначеи священных сумм; затем следуют отдельные должностные лица, выделенные для совершения тех государственных жертвоприношений, которые по закону не поручены жрецам, но имеют особенное значение, как совершаемые на государственном очаге. Таких должностных лиц одни называют архонтами, другие — царями, третьи — пританами.

12. Итак, необходимые попечения в общем итоге охватывают следующие области: религиозную, военную, приходы и расходы, городскую площадь, самый город, гавани, территорию государства, также суд, регистрацию контрактов, приведение в исполнение приговоров, охрану в местах заключения, принятие и проверку отчетов, контроль над должностными лицами, наконец, совещание касательно государственных дел.

13. В государствах, где больше досуга и благоденствия и где, сверх того, заботятся о добронравии, бывают следующие особые должности: гинекономия, но-
1323a мофилакия, педономия, гимнасиархия; кроме того, попечение о гимнических и дионисовских состязаниях[25]

и вообще об имеющихся в государстве иных подобного рода общественных зрелищах. Некоторые из этих должностей явно не свойственны демократии; таковы, например, гинекономия и педономия. Ведь неимущим людям приходится пользоваться в качестве слуг и женами и детьми за неимением рабов. Из трех должностей, на которые некоторые избирают должностных лиц с верховными полномочиями, именно номофилаков, пробулов и членов совета, номофилаки — аристократическое установление, пробулы — олигархическое, совет — демократическое. Вот что в общих чертах можно сказать обо всех должностях.

КНИГА СЕДЬМАЯ (Н)

I 1. Собирающемуся представить надлежащее исследование о наилучшем государственном строе необходимо прежде всего точно установить, какая жизнь заслуживает наибольшего предпочтения. Если это остается невыясненным, то, конечно, неизвестно будет и то, какой государственный строй должен быть признан наилучшим. Ведь ясно, что пользующиеся наилучшим государственным строем должны под влиянием окружающей их обстановки и жить наиболее счастливо, если этому не препятствуют какие-либо неожиданные случайности. Поэтому и надлежит прежде всего прийти к соглашению относительно того, какой образ жизни, говоря вообще, является наиболее предпочтительным, а затем уже решить вопрос, будет ли он одним и тем же или разным для всех вообще и для отдельных людей.

2. Полагая, что в наших экзотерических рассуждениях с достаточной полнотой излагается вопрос о наилучшей жизни, мы используем их и теперь. В самом деле, основываясь на указанном в них подразделении, едва ли кто стал бы сомневаться в том, что существует три вида благ: внешние, физические и духовные; все эти блага должны быть налицо у счастливых людей. Ведь никто не назовет счастливым того, кто не обладает, хотя бы в незначительной степени, мужеством, воздержностью, справедливостью, рассудительностью, кто боится пролетающей мухи, кто не останавливается ни перед какими, даже самыми крайними, средствами, лишь бы утолить голод и жажду, кто из-за полушки готов пожертвовать самыми близкими друзьями, кто до такой степени нерассудителен и склонен к заблуждению, что уподобляется ребенку или сумасшедшему. 3. Но между тем как на этот счет почти все пришли к полному соглашению, существует разногласие по по-

воду размеров и относительной ценности этих благ. И если обладание добродетелью даже в ничтожной степени люди признают достаточным, то в своем стремлении к богатству, собственности, могуществу, славе и тому подобному они не знают никаких пределов. Мы же им скажем, что легко убедиться в том, как здесь обстоит дело, при помощи фактов; стоит лишь обратить внимание на то, что не добродетели приобретаются и охраняются внешними благами, но, наоборот, внешние блага приобретаются и охраняются добродетелями; что счастье в жизни, будет ли оно для людей 1323b выражаться в удовольствиях, или в добродетели, или в том и другом, сопутствует тем людям, которые в избытке украшены добрыми нравами и разумом и которые проявляют умеренность в приобретении внешних благ, в гораздо большей степени, нежели тем, которые приобрели больше внешних благ, чем это нужно, но бедны благами внутренними.

4. Впрочем, и теоретическое рассуждение приводит, очевидно, к тем же самым заключениям. Внешние блага, как своего рода орудие — а всякое орудие пригодно для какой-нибудь определенной цели,— имеют предел; избыток их неизбежно приносит обладателям их вред или во всяком случае не приносит никакой пользы; всякое же из духовных благ, чем более имеется в избытке, тем более оказывается полезным, если вообще можно допустить, что и они представляют собой не только прекрасное, но и полезное. Во всяком случае, мы скажем, что, очевидно, высшее совершенство предметов, сравниваемых в целях установления превосходства одного из них над другим, стоит в прямом отношении к тому различию между ними, какое мы устанавливаем при исследовании каждого из них, в отдельности взятого. Таким образом, если душа и сама по себе, и по отношению к нам, людям, является более ценной, нежели собственность и тело, то, конечно, и самое совершенное состояние их должно быть в таком же соотношении. Далее, все это, естественно, желательно для души, и все благомыслящие люди должны их желать именно ради души, а не наоборот — душа ради них. 5. Итак, условимся, что на долю каждого приходится столько же счастья, сколько добродетели и разума и согласованной с ними деятельности; порукой нам в том божество, которое счастливо

и блаженно не благодаря каким-нибудь внешним благам, но само по себе и благодаря присущим его природе свойствам. В этом и состоит, конечно, отличие счастья от удачи: внешние блага, не духовные, выпадают на нашу долю благодаря случайности и счастливой судьбе, но нет никого, кто был бы справедливым и воздержным от судьбы и благодаря ей. Следствием этого положения, вытекающим из тех же самых оснований, является то, что и наилучшее государство есть вместе с тем государство счастливое и благоденствующее, а благоденствовать невозможно тем, кто не совершает прекрасных поступков; никакого прекрасного деяния ни человек, ни государство не могут совершить, не имея добродетели и разума. Мужество, справедливость и разум имеют в государстве то же значение и тот же облик, какие они имеют в каждом отдельном человеке, который благодаря причастности к ним и называется справедливым, рассудительным и воздержным.

6. Пусть предыдущие соображения послужат предисловием к нашему исследованию. Не коснуться их вовсе было бы нельзя, хотя так же невозможно подробно рассмотреть все относящиеся сюда вопросы — это предмет особой дисциплины. Пока будем считать прочно установленным следующее: наилучшее существование как для каждого в отдельности, так и вообще для государств есть то, при котором добродетель настолько обеспечена внешними благами, что вследствие этого оказывается возможным поступать в своей деятельности согласно требованиям добродетели. Возражения, которые могут быть приведены против этого [положения], мы в настоящем рассуждении оставим в стороне и рассмотрим их впоследствии — на тот случай, если кого-нибудь не убедят приведенные выше доводы.

II 1. Остается разобрать, следует ли признать, что счастье каждого отдельного человека и счастье государства тождественны или что не тождественны. Ответ на это ясен, так как, по-видимому, все согласны с тем, что тождественны. Кто полагает счастливую жизнь одного человека в богатстве, тот признает счастливым и целое государство, если оно будет богатым. Кто всего более почитает жизнь тиранна, тот готов

признать самым счастливым такое государство, чья власть распространяется на очень многих. Кто, наконец, оценивает одного человека в зависимости от присущей ему добродетели, тот будет считать более счастливым более благонравное государство. 2. Но здесь возникают два вопроса, требующие разъяснения: один — какая жизнь заслуживает предпочтения, та ли, которая объединяет людей в одном государстве и приобщает их к нему, или, скорее, жизнь чужестранца, стоящего вне государственного общения? И второй — какой государственный строй, какую государственную организацию должно признать наилучшей, ту ли, при которой для всех желательно участвовать в государственной жизни, или ту, при которой это желательно для некоторых, но не для большинства?[1] Ввиду того что делом политического размышления и рассмотрения является именно это, а не то, что предпочтительно для каждого отдельного человека, в нашем исследовании мы теперь будем заниматься преимущественно рассмотрением второго вопроса, считая его основным; первый же вопрос отнесем к числу второстепенных.

3. Итак, ясно, что наилучшим государственным строем должно признать такой, организация которого дает возможность всякому человеку благоденствовать и жить счастливо. Но даже те, которые согласны в том, что всего более предпочтительна жизнь, согласная с требованиями добродетели, спорят, чему отдать предпочтение: политической ли и практически деятельной (politikos kai praktikos) жизни или такой жизни, которая свободна от всякой внешней деятельности, например той созерцательной жизни, какую некоторые только и считают достойной философа. Легко видеть, что люди, всего выше ставящие достоинство и честь, почти всегда избирают один из этих двух образов жизни — практически деятельный и философский; так было раньше, так обстоит дело и теперь. 4. Далеко не безразлично знать, на чьей стороне истина, так как и всякий верно мыслящий человек, и государство в целом должны, разумеется, сообразоваться с наилучше поставленной целью жизни. По мнению одних, властвовать над своими ближними деспотически — дело величайшей несправедливости, властвовать же над ними по-граждански хотя и не заключает в себе ничего несправедливого, но препятствует счастливому сущест-

ванию самого властителя[2]. Совершенно противоположно мнение других: практически деятельная и государственная жизнь только и подходит для мужа, потому что в применении каждой добродетели открывается большое поле деятельности не для частного человека, но только для того, кто занимается общественными
1324b и государственными делами[3]. 5. Одни думают так, другие же утверждают, что счастливым является только деспотический и тираннический вид государственного строя. Затем, у некоторых отличительной чертой государственного строя и законов[4] является то, что они имеют целью господство над соседями. Поэтому, тогда как в большинстве случаев законы в своей значительной части находятся, так сказать, в хаотическом состоянии, все же там, где они имеют в виду какую-нибудь определенную цель, они все направлены к господству над другими. Так, в Лакедемоне и на Крите почти все воспитание и масса законов рассчитаны на войну. Также и у всех негреческих племен, достаточно сильных, чтобы иметь превосходство над другими, военная мощь имеет большое значение, например у скифов, персов, фракийцев, кельтов. У некоторых имеются определенные законы, поощряющие эту добродетель, например в Карфагене, где, говорят, считается знаком отличия украшение, состоящее из колец по числу проделанных походов. И в Македонии был в старину закон, в силу которого человек, не убивший ни одного неприятеля, должен был подпоясываться недоуздком. У скифов такой человек не имел права во время одного праздника пить из круговой чаши. У воинственного племени иберов вколачивают вокруг могилы умершего столько кольев, сколько он истребил врагов. И у других существует многое подобное, отчасти установленное законами, отчасти освященное обычаями. 7. Правда, могло бы показаться при ближайшем рассмотрении весьма нелепым, если бы главная задача государственного деятеля заключалась в изыскании средств властвовать и господствовать над соседями, безразлично, желают ли они этого или не желают. В самом деле, каким образом могло бы считаться задачей государственного деятеля или законодателя то, что само по себе незаконно? Не может быть законным властвование не только по праву, но и вопреки праву, а подчинять возможно и вопреки праву.

8. Ничего подобного мы не усматриваем в остальных областях знания. Ни врач, ни кормчий не ставят своей задачей либо убеждать, либо принуждать силой, один — больных, другой — тех, кого он везет. Однако задачей политики большинство людей считает, по-видимому, деспотическое властвование и не стыдится допускать по отношению к остальным людям такие действия, какие по отношению к самим себе они не считают ни справедливыми, ни полезными; у себя они стремятся к справедливой власти, а по отношению к остальным у них о справедливости нет никакой заботы.

9. Если, однако, по природе одним свойственно быть под деспотической властью, а другим не свойственно быть под такой властью, то, раз дело обстоит так, нелепо стремиться к деспотической власти над всеми, но можно только над теми, кому свойственно подлежать ей; ведь для того, чтобы устроить пир или жертвоприношение, нужно устраивать охоту не на людей, а лишь на те существа, которым свойственно быть предметом охоты, а таковыми являются дикие животные, притом такие, чье мясо съедобно. Далее, и совершенно изолированное государство могло бы оказаться счастливым само по себе в том случае, когда его устройство бесспорно прекрасно, коль скоро возможно вообще существование такого государства, политический строй которого не направлен на войну и одоление врагов — ведь всего этого может и не быть.

10. Отсюда, таким образом, следует, что нужно заботу о военных делах считать прекрасной, но не высшей и главной целью всего, а лишь средством к ее достижению. Законодатель должен стремиться увидеть государство, тот или иной род людей и вообще всякое иное общение людей наслаждающимися благой жизнью и возможным для них счастьем. Конечно, некоторые из устанавливаемых законов будут далеко не одинаковы; и от законодателя зависит предусмотреть, какие меры следует принимать по отношению к каким соседям, если таковые имеются и каким образом нужно применять к каждому подобные меры. Впрочем, вопрос об этом будет должным образом разобран ниже, когда мы будем исследовать, какие цели должен преследовать наилучший государственный строй.

III 1. Обращаясь к тем, которые соглашаются, что предпочтительнее всего жизнь, связанная с добродетелью, но спорят насчет способов употребления этой жизни, мы должны сказать тем и другим (одни отказываются от занятия всякой должности, считая жизнь свободного человека совершенно отличной от жизни государственного мужа и наиболее всего предпочтительной, другие признают последнюю наилучшей, указывая на то, что невозможно человеку, ничем не занимающемуся, благоденствовать, так как деятельность, направленная на благо, тождественна со счастьем) — мы должны сказать, что и те и другие в одном отношении правы, в другом — не правы. Одни — в том смысле, что жизнь свободного человека лучше жизни господина: в том, чтобы иметь дело с рабом, поскольку он раб, нет ничего возвышенного, равно как и в том, чтобы отдавать приказания, касающиеся житейских надобностей, нет ничего общего с прекрасным. 2. Но неправильно считать всякую власть деспотией. Ведь различие в господстве над свободными людьми и над рабами не менее важно, чем различие между существом, по своей природе свободным, и существом, по своей природе рабским, о чем достаточно было сделано указаний в начале нашего рассуждения. С другой стороны, лишено основания превознесение бездеятельности над деятельностью, так как счастье предполагает именно деятельность, причем деятельность справедливых и воздержных людей заключает в своей конечной цели много прекрасного. 3. После такого определения кто-нибудь, пожалуй, будет склонен думать, что иметь верховную власть над всем — высшее благо, ибо в таком случае явилась бы возможность совершить наибольшее число прекраснейших дел[5], так что тот, кто может властвовать, не должен уступать эту власть своему ближнему, но постараться отнять у него власть, не считаясь с тем, что отец отнимает у детей, дети у отца, друг у друга. Ведь высшее благо предпочтительнее всего, а благоденствие и является этим высшим благом.

4. Такое мнение, пожалуй, было бы и справедливо,
1325b если бы те, кто грабит и совершает насилия, располагали тем, что является самым предпочтительным из всего существующего, но так как это, пожалуй, невозможно, то и указанное предположение ложно. Ведь

нельзя признавать прекрасными деяния того, кто не отличается от других настолько же, насколько отличается мужчина от женщины, отец от детей, господин от рабов; тот же, кто преступает законы добродетели, не в состоянии впоследствии исправить то зло, какое он уже совершил своим уклонением с ее пути. Ведь между подобными друг другу существами прекрасное и справедливое заключается в чередовании[6], ибо оно и создает равенство и подобие; неравенство же между равными и различие между одинаковыми противоестественны, а ничто противоестественное не может быть прекрасным. Поэтому если кто-нибудь превосходит другого в добродетели и окажется в состоянии проявить наилучшую деятельность, то следовать за таким человеком — прекрасно, а повиноваться ему — справедливо. Такой человек должен не только обладать добродетелью, но и проявлять способность к деятельности.

5. Если все это так и если счастьем должна считаться благая деятельность, то и вообще для всякого государства, и в частности для каждого человека, наилучшей жизнью была бы жизнь деятельная. Но практическая деятельность не обязательно направлена на других, как думают некоторые; практическими являются не только идеи, применяемые ради положительных последствий, вытекающих из самой деятельности, но еще большее значение имеют те теории и размышления, цель которых — в них самих и которые существуют ради самих себя. Ведь и тут целью является благая деятельность, так что и в этом есть своего рода деятельность; и мы даже говорим в строгом смысле о практической деятельности тех, кто своими мыслями направляет внешние действия. 6. Тем не менее и те государства, которые создаются ради самих себя и предпочитают пребывать в таком состоянии[7], не должны чуждаться деятельности; и они могут проявлять хотя бы частичную деятельность, потому что между частями государства существует многообразное общение. То же самое можно сказать и о каждом из людей, в отдельности взятом, так как в противном случае едва ли мыслимо было бы допустить благое существование божества и всего мира, у которых нет никакой внешней деятельности, помимо присущей им внутренней.

Итак, ясно, что наилучшая жизнь для каждого человека в отдельности и для всего государства в целом[8] должна быть одной и той же.

IV 1. После того как мы предпослали в качестве введения сказанное выше, а об остальных видах государственного устройства представили наши соображения ранее, пора обратиться к рассмотрению того, что нам осталось исследовать, и прежде всего выяснить, какие требования должны быть предварительно выдвинуты для государства, которое имело бы желательное устройство. Ведь наилучший государственный строй не может возникнуть без соответствующих внешних условий. Поэтому мы вправе выдвинуть много такого рода предварительных условий в качестве желательных, но ни одно из них, разумеется, не должно быть неисполнимым. Я имею в виду, например, вопросы о количестве граждан, о размере территории.

2. Всякого рода ремесленник, например ткач, ко-
1326a раблестроитель, должен иметь в своем распоряжении материал, пригодный для его работы; и чем лучшего изготовления будет этот материал, тем, разумеется, прекраснее будут и произведения ремесла. Точно так же и в распоряжении государственного деятеля и законодателя должен быть соответствующий и пригодный материал. Первым условием для обеспечения существования государства является совокупность граждан; возникает вопрос, как велико должно быть их количество, какие они должны иметь природные качества, точно так же какого размера должна быть территория и каковы должны быть ее свойства.

3. Большинство полагает, что счастливое государство должно быть большим по своим размерам. Но если даже это мнение справедливо, все же они не понимают того, какое государство является большим и какое небольшим. Величину государства они измеряют количеством его населения; но скорее нужно обращать внимание не на количество, а на возможности. Ведь и у государства есть свои задачи, а потому величайшим государством следует признать такое, которое в состоянии выполнить эти задачи наилучшим образом. Так, Гиппократа можно назвать бо́льшим как врача, а не как человека по сравнению с другим, отличающимся от него более высоким ростом. 4. Но если да-

же мерилом должно считаться количество, все же нельзя руководиться при этом случайным количеством (ведь в государствах неизбежно имеется большое число рабов, также метеков и иноземцев), но следует принимать в расчет только то население, которое составляет часть государства и является его существенной принадлежностью. Избыток такого рода населения действительно служит признаком большого государства, а то государство, в котором много ремесленников, по мало тяжеловооруженных, нельзя считать государством большим: ведь не одно и то же — большое государство и многонаселенное.

5. Опыт подсказывает, однако, как трудно, чтобы не сказать невозможно, слишком многонаселенному государству управляться хорошими законами; по крайней мере мы видим, что все те государства, чье устройство слывет прекрасным, не допускают чрезмерного увеличения своего народонаселения. Это ясно и на основании логических соображений: ведь закон есть некий порядок; благозаконие, несомненно, есть хороший порядок; а чрезмерно большое количество не допускает порядка. Это было бы делом божественной силы, которая скрепляет единство и этой вселенной (oikoymenēn). 6. Прекрасное обыкновенно находит свое воплощение в количестве и величине; поэтому и то государство, в котором объединяются величина и указанный выше предел[9], неизбежно является прекраснейшим. Однако же и для величины государства, как и всего прочего — животных, растений, орудий, существует известная мера. В самом деле, каждое из них, будучи чрезвычайно малым или выдаваясь своей величиной, не будет в состоянии осуществлять присущие ему возможности, но в одном случае совершенно утратит свои естественные свойства, в другом — придет в плохое состояние. Так, например, судно в одну пядь не будет вообще судном, равно как и судно в два стадия[10]; судно, доведенное до определенных размеров, будет совершать плохое плавание в одном случае из-за малых размеров, в другом — из-за чрезмер- 1326b
ных.

7. Равным образом и государство с крайне малочисленным населением не может довлеть себе (а государство есть нечто самодовлеющее). Государство с чрезмерно большим населением, правда, является

самодовлеющим в отношении удовлетворения насущных потребностей, однако же оно скорее племенная единица, нежели государственная, так как ему нелегко иметь какое-либо правильное устройство. Действительно, кто станет военачальником такого до чрезвычайных размеров возросшего множества, кто будет глашатаем, если он не обладает голосом Стентора? [11] Отсюда следует, что в своем первоначальном виде государство должно заключать в себе такое количество населения, какое было бы прежде всего самодовлеющим для устройства благой жизни на началах политического общения. Возможно и такое государство, которое, превосходя первое по количеству населения, будет больше его; но, как мы уже указали, это увеличение населения не должно быть безграничным. А какова граница избытка населения, легко усмотреть, исходя из действительного положения дел. Деятельность государства распределяется между властвующими и подчиненными; задача первых — давать распоряжения и выносить судебные решения. Для того чтобы выносить решения на основе справедливости и для того чтобы распределять должности по достоинству, граждане непременно должны знать друг друга — какими качествами они обладают; где этого не бывает, там и с замещением должностей, и с судебными разбирательствами дело неизбежно обстоит плохо. Ведь и в том и в другом случае действовать необдуманно — несправедливо, а это явно имеет место при многолюдстве. 8. Сверх того, и иноземцам и метекам легко присваивать себе права гражданства, так как нетрудно проделать это незаметно именно вследствие избытка населения. Таким образом, ясно, что наилучшим пределом для государства является следующий: возможно большее количество населения в целях самодовлеющего его существования, притом легко обозримое. Вот как мы определяем величину государства.

V 1. Приблизительно так обстоит дело и с вопросом о территории. Что касается ее свойств, то, очевидно, всякий одобрил бы такую территорию, которая обеспечивает государству наибольшее самодовление. Таковой является территория, приносящая всякого рода продукты, так как самодовление и заключается в том, чтобы ни в чем не было недостатка. Размеры тер-

ритории должны быть такими, чтобы население ее имело возможность проводить жизнь, пользуясь досугом, наслаждаясь свободой и вместе с тем воздержно. Правильно или неправильно даваемое нами теперь определение, это мы обстоятельнее рассмотрим впоследствии [12], когда придется говорить вообще о собственности и об имущественном достатке, именно как и каким образом следует ими пользоваться. При обсуждении этого вопроса возникает немало споров, так как люди в этом отношении впадают в ту или иную крайность: одни ударяются в скряжничество, другие — в роскошь.

2. Общий характер территории определить нетрудно (ведь следует считаться и с некоторыми указаниями людей, сведущих в стратегии): она должна быть труднодоступна для вторжения, но иметь удобные выходы. Сверх того, подобно тому как население госу- 1327a
дарства, по нашему утверждению, должно быть легко обозримо, так легко обозрима должна быть и территория; «легко обозрима» значит, что ее легко можно защищать. Город, если его местоположение должно соответствовать наилучшим пожеланиям, надлежит устроить так, чтобы он был расположен одинаково хорошо и по отношению к морю, и по отношению к остальной территории государства. При этом нужно принять во внимание одно условие, ранее уже указанное: город должен представлять собой среди всего окружающего пространства центральный пункт, из которого было бы возможно выслать помощь во все стороны. Другое условие — чтобы в город можно было легко доставлять получаемые продукты; далее, чтобы был удобный подвоз к нему лесных и всяких других материалов для обработки, имеющихся в стране.

3. Есть много разногласий по поводу того, полезна или вредна для государств, управляемых хорошими законами, близость к морю. Говорят, что продолжительное пребывание в государстве иноземцев, воспитанных в иных законах, не полезно для поддержания в нем благозакония, равно как не полезно для него и многолюдство; оно получается вследствие того, что благодаря удобствам морских сообщений в государство прибывает и проживает в нем масса торговцев из-за границы, а это обстоятельство стоит в противоречии с хорошим управлением.

4. Но если не считаться с указанными неудобствами, то совершенно очевидно, что сообщение города и всей территории государства с морем дает большое преимущество и для обеспечения безопасности государства, и для обильного снабжения его всем необходимым. Ведь гораздо легче тем, кому приходится искать спасения, выдержать неприятельское нападение, когда можно получить помощь с обеих сторон одновременно — и с суши и с моря; равным образом нанести удар нападающим если не с обеих сторон, то хотя бы с одной легче в том случае, когда для государства открыты оба пути. Точно так же удобнее для государства получать те необходимые продукты, каких у него нет, а излишек своих продуктов переправлять за границу, ведь государство должно вести торговлю в своих собственных интересах, а не в интересах других. 5. Те, кто обращает себя в рынок для всех, делают это ради собственной выгоды, но тому государству, которому нет надобности стремиться к такой корысти, не следует иметь такого рода гавань. И теперь мы видим, что во многих странах и городах существуют порты и гавани, которые прекрасно расположены по отношению к городу, не составляют с ним одно целое, но и не слишком далеко от него отстоят и над которыми город господствует благодаря своим стенам и иным такого же рода укреплениям. Ясно, что если из-за общения с гаванями получается какое-то благо, то это благо и остается для города; если же какой-нибудь вред, то его легко предупредить путем издания соответствующих законов, которые бы определяли и точно обозначали, кому должно быть дозволено и кому запрещено вступать во взаимные сношения.

6. Что касается морской силы, то, совершенно очевидно, лучше довести ее развитие до определенного предела. Ведь государство должно не только быть готово к самозащите, но и вселять страх и быть в состоянии помогать некоторым из соседей как на суше, так и на море. А какова должна быть численность и величина этой силы — это уже нужно сообразовать с образом жизни государства; если оно стремится главенствовать, а не только жить гражданской жизнью [13], то, конечно, и морская его сила должна находиться в соответствии с этой целью его деятельности. 7. С другой стороны, вовсе нет необходимости в том, чтобы в

государстве было многочисленное население, состоящее из морской черни, во всяком случае эта последняя никоим образом не должна быть причастна к гражданским правам. Ведь морские воины набираются из свободных и пехотинцев, а они играют главную роль и составляют главную силу в морском деле; если имеется масса периеков[14] и земледельцев, то неизбежно имеется и огромное количество моряков. Такой порядок мы находим у некоторых и в настоящее время, например хотя бы в государстве гераклеотов[15], которое снаряжает большое количество триер, хотя само по себе уступает по величине другим государствам.

Вот наши соображения о территории государства, его гаванях, городах, о море и о морских силах.

VI 1. О надлежащей количественной мере гражданского населения мы говорили выше; теперь скажем о том, какими свойствами оно должно обладать. Об этом можно получить достаточно ясное представление, обратив внимание на знаменитые эллинские государства и на распределение различных племен по всей вселенной. Племена, обитающие в странах с холодным климатом, притом в Европе, преисполнены мужества, но недостаточно наделены умом и способностями к ремеслам. Поэтому они дольше сохраняют свою свободу, но не способны к государственной жизни и не могут господствовать над своими соседями. Населяющие же Азию в духовном отношении обладают умом и отличаются способностью к ремеслам, но им не хватает мужества; поэтому они живут в подчинении и рабском состоянии. Эллинский же род, занимая как бы срединное место, объединяет в себе те и другие свойства: он обладает и мужественным характером, и умственными способностями; поэтому он сохраняет свою свободу, пользуется наилучшим государственным устройством и способен властвовать над всеми, если бы он только был объединен одним государственным строем. 2. То же самое различие наблюдается и между отдельными эллинскими племенами: у одних природа отличается односторонностью, у других имеется соединение обоих этих качеств. Ясно, что по природе должны быть разумными и мужественными те, которые в руках законодателя будут податливы в смысле восприимчивости к добродетели. То, чем, по мнению некоторых[16], должны

отличаться стражи,— дружелюбие к своим и суровость по отношению к чужим,— есть мужество духа, от которого исходит дружелюбное чувство; ведь это и есть та способность души, благодаря которой мы любим. 3. Доказательством этого служит то, что дух больше возмущается от оказываемого нам невнимания со стороны близких и друзей, нежели со стороны незнакомых. Вот почему и Архилох, упрекая своих друзей, уместно обращается к своему духу со словами: «Терзаешься ты о друзьях»[17]. Властвующее и свободное начало у всех людей зависит именно от этой силы: ведь дух и отличается властностью, и не переносит подчинения. Нехорошо звучит, однако, указанное выше требование, обращенное к стражам,— быть жестоким к чужим. Относиться так ни к кому не следует, и люди, по природе своей великие духом, враждебно относятся только к тем, кто поступает несправедливо. Так бывает с ними еще в большей степени, как уже сказано выше, тогда, когда они чувствуют себя обиженными близкими к ним людьми. 4. И это имеет свое разумное основание: те, кто, по их мнению, должен оказывать им благодеяния, не только причиняют вред, но и лишают их этих благодеяний. Поэтому и говорится: «Войны братьев тяжки»[18], «Кто любовию пылал, в том и ненависть клокочет»[19].

Вот, приблизительно, каковы соображения о гражданах государства: сколько их должно быть и какими они должны отличаться природными качествами, а также сколь велика должна быть территория государства и какими свойствами она должна обладать. В теоретических построениях нельзя искать той же точности, какая требуется при наблюдениях над тем, что доступно исследованию путем опыта.

VII 1. Подобно тому как в остальных, созданных природой, сложных образованиях не все то, без чего не может существовать целое, является частью этого целого, так, очевидно, нельзя считать частями государства все то, что необходимо для его существования; то же приложимо и ко всякому другому общению, которое должно образовываться из однородных частей (ведь у людей, участвующих в общении, нечто непременно должно быть общим и тождественным независимо от того, будут ли они получать равные или неравные до-

ли; этим может быть, например, питание, или количество территории, или что-либо другое подобное). 2. Но когда один служит средством, а другой — целью, то между ними нет ничего общего, за исключением только того, что один играет при этом активную, другой — пассивную роль. В таком соотношении, например, находятся всякого рода орудие и работник, с одной стороны, и производимая этим орудием и этим работником работа — с другой. Между домом и домостроителем нет ничего, что бы их связывало, но искусство домостроителя существует ради дома. Поэтому и государство должно иметь собственность, но самая собственность вовсе не составляет части государства, хотя она включает и много одушевленных существ[20]. Государство же есть общение подобных друг другу людей ради достижения возможно лучшей жизни.

3. Ввиду того что высшим благом является счастье, а счастье состоит в совершенной деятельности и применении добродетели и так как оказалось, что одни люди причастны к добродетели, другие же — в малой степени или вовсе не причастны, то ясно, что именно это и повело к образованию различных видов государства и нескольких государственных устройств: различным способом и различными средствами люди создают 1328b
различные виды жизни и государственного строя. Посмотрим теперь, сколько же есть того, без чего было бы невозможно существование государства; в этом необходимо и заключается то, что мы называем частями государства. 4. Итак, мы должны перечислить задачи (erga) государства, и тогда вопрос станет ясным. Должно быть, прежде всего, пропитание; затем — ремесла (человеческая жизнь нуждается во многих орудиях); в-третьих, оружие (оружие необходимо для участников государственного общения как для поддержания власти против неповинующихся внутри государства, так и против внешних врагов, если они попытаются нанести обиду); также известный запас денежных средств для собственных надобностей и для военных нужд; в-пятых, и это прежде всего, попечение о религиозном культе, т. е. то, что называется жречеством; в-шестых по счету, но самое необходимое — решение о том, что полезно и что справедливо в отношениях граждан между собой. 5. Вот вещи, в которых нуждается всякое государство; ведь государство

представляет собой не случайное собрание людей, но, как мы утверждаем, способное к самодовлеющему существованию, а если окажется, что чего-либо из перечисленного нами не хватает, то это общение вовсе не может быть самодовлеющим. Таким образом, государство должно состоять из частей, соответствующих перечисленным нами задачам. Значит, в нем должны быть налицо известное количество землепашцев, которые снабжали бы его пищей, ремесленники, военная сила, состоятельные люди, жрецы и люди, выносящие решения относительно того, что справедливо и полезно.

VIII 1. Раз это установлено, остается рассмотреть, все ли должны принимать участие в отправлении всех указанных выше обязанностей государства. Ведь возможно предполагать, что одни и те же будут все и землепашцами, и ремесленниками, и членами совета, и членами суда, или что для каждой из названных обязанностей должны быть назначены отдельные лица, или что, наконец, одни из обязанностей по необходимости будут принадлежать особым лицам, другие — всей совокупности граждан. Не для всякого государственного строя возможно установить одинаковые правила. Как мы уже сказали, допустимо, что будут принимать участие все во всем и не все во всем, но некоторые только в некоторых делах. Это и вносит различия в государственный строй: в демократиях все граждане участвуют во всем, в олигархиях мы видим обратное.

2. Так как мы исследуем вопрос о наилучшем государственном строе, а это тот строй, при котором государство может быть наиболее счастливым, счастье же, как об этом сказано ранее, не может существовать отдельно от добродетели, то отсюда ясно, что в государстве, пользующемся прекраснейшим устройством и объединяющем в себе мужей в полном смысле справедливых, а не условно справедливых, граждане не должны вести жизнь, какую ведут ремесленники или торговцы (такая жизнь неблагородна и идет вразрез с добродетелью); граждане проектируемого нами го-
1329a сударства не должны быть и землепашцами, так как они будут нуждаться в досуге и для развития добродетели, и для политической деятельности. 3. Ввиду того что остаются еще военное дело, совещание о том, что полезно, и обсуждение того, что справедливо,— а

это явно главные части государства,— то возникает вопрос, должны ли быть предоставлены обе эти обязанности разным лицам или одним и тем же. Ответ и на этот вопрос ясен: в некоторых отношениях — тем же самым, в некоторых же отношениях — разным. Так как для выполнения каждой из указанных обязанностей потребны люди различного возраста и для одного дела требуется рассудительность, для другого — физическая сила, то — разным; но так как, с другой стороны, немыслимо, чтобы люди, имеющие возможность проявлять силу и оказывать сопротивление, постоянно мирились со своим подчиненным положением, то — одним и тем же лицам. В самом деле, ведь во власти людей, владеющих оружием, сохранить или отменить государственный строй. 4. Таким образом, остается одно — передать одним и тем же лицам обеих категорий[21] эти государственные обязанности, но не в одно и то же время, а в соответствии с тем, что природа наградила физической силой молодых, а рассудительностью — старших, полезно и справедливо произвести соответствующим образом и распределение обязанностей между теми и другими. Такое разделение будет соответствовать их ценности.

5. И владение собственностью должно быть сосредоточено в их руках. Ведь необходимо, чтобы граждане были состоятельными, а гражданами являются именно они. Ремесленники не принадлежат к гражданам, как и вообще всякий другой слой населения, деятельность которого направлена не на служение добродетели. Это очевидно из предпосылки, что быть счастливым возможно только в единении с добродетелью, а государство не может считаться счастливым, если принимается во внимание лишь какая-либо часть, а не вся совокупность граждан. Ясно и то, что право собственности должно принадлежать именно этим, раз земледельцы должны быть рабами или варварами-периеками.

6. Остается из перечисленных слой жрецов. Устройство его тоже ясно. Нельзя ставить жрецом ни земледельца, ни ремесленника (ведь воздавать почести божествам приличествует гражданам). Так как все гражданское население распадается на две части, т. е. на тяжеловооруженных и совещающихся, и так как надлежит, с одной стороны, отправлять религиозный

культ, а с другой — дать отдохновение тем, чей возраст освобождает от других занятий, то этим последним и следовало бы поручить исполнение жреческих обязанностей.

Теперь мы уже указали те части, без которых невозможно существование государства, определили и количество частей государства; хотя землепашцы, ремесленники и всякого рода поденщики необходимо должны иметься в государстве, но собственно частями государства являются тяжеловооруженные и совещающиеся; и каждая из этих частей отличается от другой, причем в одном отношении есть различие в полном смысле, в другом — относительное.

IX 1. По-видимому, не теперь и не недавно политическим мыслителям стала известна та истина, что го-
1329b сударство должно быть разделено на отдельные слои (genē) и что военный слой должен быть отделен от земледельческого. В Египте, а также на Крите такой порядок существует еще и по настоящее время, причем, как говорят, в Египте он был установлен законами Сесостриса, а на Крите — Миноса. 2. Древним, по-видимому, является и установление сисситий, которые на Крите были введены в царствование Миноса, а в Италии — в еще гораздо более раннюю пору. Ученые (logioi) из тамошних жителей[22] рассказывают, что был некто Итал, царь Энотрии; по имени его энотры переменили свое название на италов, и от него же получила название Италии та береговая полоса Европы, которая тянется между Скиллетийским и Ламетийским заливами, разделяемыми расстоянием в полдня пути. 3. Передают, что этот Итал сделал энотров, которые вели кочевой образ жизни, земледельцами, дал им новые законы и впервые установил сисситии; и теперь еще кое у кого из потомков Итала существуют сисситии и применяются некоторые из изданных им законов. Страну, расположенную по направлению к Тирренскому морю[23], занимали опики, которые как раньше, так и теперь прозываются авсонами, а страну по направлению к Япигии и Ионийскому морю, именно так называемый Сиритис, населяли хоны; хоны же по происхождению также энотры. 4. Итак, установление сисситий ведет свое происхождение оттуда, разделение же гражданского населения государства на слои — из

Египта, ведь царствование Сесостриса по времени значительно предшествует царствованию Миноса. Да и вообще нужно считаться с тем, что и остальные установления много или, лучше сказать, бесконечное число раз были придуманы в течение веков; потребность иметь то, что необходимо, разумеется, учила людей, какими средствами нужно пользоваться; когда же первые потребности были удовлетворены, то, вполне естественно, должны были возникнуть стремления придать жизни благообразие и довольство. Следует думать, что так же обстояло дело и с государственными установлениями.

5. Доказательством же того, что все эти установления — древнего происхождения, служит нам Египет: египтяне считаются самым древним народом, а они всегда имели и законы, и государственный порядок. Поэтому следует, с одной стороны, использовать в достаточной степени прежде придуманное, а с другой — пытаться восполнить то, что было упущено из виду.

Ранее было указано, что территория государства должна принадлежать людям, которые вооружаются на собственный счет и имеют право принимать участие в управлении государством; указано было ранее и то, почему земледельцы должны быть особым слоем, а также какова по размерам и по качеству должна быть государственная территория. 6. Теперь прежде всего нужно сказать несколько слов о том, как она должна быть распределена, какого рода люди должны быть земледельцами, какими качествами должны они обладать: мы ведь в противоположность мнению некоторых[24] стоим на той точке зрения, что земельная собственность не должна быть общей, но что она должна быть предоставлена на дружественных началах в общее пользование и что ни один гражданин не должен быть лишен пропитания. Все согласны в том, что сисситии в благоустроенных государствах — полезное установление; почему и нам оно представляется таковым, об этом мы скажем впоследствии[25]. В них должны принимать участие все граждане, хотя неимущим нелегко из своих средств делать установленные взносы и при этом еще поддерживать свое остальное домашнее хозяйство.

7. Далее, расходы на отправление религиозного культа являются общими для всего государства.

Следовательно, необходимо поделить всю территорию государства на две части: одна из них должна находиться в общем пользовании, другая — в частном владении. Каждая из этих двух частей в свою очередь должна быть разделена на две: одна часть земли, находящейся в общем пользовании, должна идти на служение богам, другая — покрывать расходы на устройство сисситий. Одна доля частновладельческой земли должна быть расположена на границах государства, другая — у города, чтобы у всех было два надела, по одному в каждом из обоих участков. 8. Помимо того что таким образом будут соблюдены равенство и справедливость, создалось бы и большее единодушие в случае войн с соседями. В самом деле, где не придерживаются указанного порядка, одни смотрят равнодушно на неприязненные отношения с соседями, а другие проявляют слишком большую, даже безобразную (para to kalōn) заботу об этом. Поэтому у некоторых и существует закон, не дозволяющий пограничным жителям принимать участие в обсуждении вопроса о войнах с их соседями, так как они, руководясь собственными интересами, не в состоянии подать правильный совет.

Итак, государственная территория по изложенным причинам должна быть поделена указанным выше образом.

9. Если говорить о желательном порядке, то лучше всего, чтобы земледельцы были рабами. Они, однако, не должны принадлежать к одной народности (homophylōn) и не должны обладать горячим темпераментом; именно при таких условиях они окажутся полезными для работы и нечего будет опасаться с их стороны каких-либо попыток к возмущению. Затем, на втором месте, они могут быть варварами-периеками, отличающимися теми же природными качествами. Из них проживающие на частновладельческой земле должны принадлежать частным владельцам, а те, которые живут на общей земле, должны быть общими. Как следует пользоваться рабами и почему правильнее всем рабам в виде награды подавать надежду на свободу, об этом мы скажем впоследствии [26].

X 1. Выше было указано на то, что город должен быть возможно теснее связан с материком и с морем, а равно и со всей государственной территорией. Если

же рассматривать местоположение города само по себе[27], то для того, чтобы оно соответствовало наилучшим пожеланиям, следует обратить внимание на четыре обстоятельства. Прежде всего, и это самое главное, здоровье. А именно, города, обращенные к востоку и в сторону восточных ветров, являются более здоровыми; за ними следуют города, защищенные от северных ветров,— в них зимы мягче. 2. Из прочих ус- 1330b
ловий нужно иметь в виду то, что благоприятно для внутренней политической деятельности и для военного времени. На случай военных действий город должен давать гражданам удобный выход, для неприятелей же быть труднодоступным и труднообложимым. Водой и источниками город должен быть снабжен в возможно большем количестве; в противном случае это должно быть возмещено устройством многочисленных и больших цистерн для сохранения дождевой воды, так чтобы никогда в ней не было недостатка на случай, если бы граждане оказались из-за войны отрезанными от своей территории.

3. Так как следует заботиться о здоровье жителей, а это связано с соответствующим местоположением города, то на втором плане будет задача устроить в городе здоровое водоснабжение; выполнение этой задачи заслуживает серьезного внимания. Ведь то, что мы употребляем для наших физических потребностей в очень большом количестве и весьма часто, оказывает огромное влияние на наше здоровье, а вода и состояние воздуха относятся именно к этому. Поэтому если в городах, которые проявляют предусмотрительность, окажется, что не вся вода, протекающая в них, одинакового для здоровья качества или если источников в них будет мало, нужно отделять питьевую воду от воды, служащей для остальных потребностей.

4. Что касается укрепленных мест в городе, то польза от них не одинакова для всех видов государственного строя. Например, акрополь подходит для олигархии и монархии, одинаковая укрепленность[28] всех частей — для демократии, для аристократии же ни то ни другое, но скорее несколько укрепленных мест.

Расположение частных домов считается более красивым и более полезным для житейского обихода тогда, когда улицы идут прямо, по новейшему, т. е. по Гипподамову, способу. Для безопасности же в военном

отношении — наоборот, как было в старое время: эта распланировка была такой, что при ней чужие войска с трудом могли найти выход, а врывающимся в город трудно было в нем ориентироваться. 5. Поэтому нужно, чтобы город сочетал в себе ту и другую планировку (а это возможно, если при устройстве его поступать так же, как поступают сельские жители при посадке виноградных лоз, располагая их так называемыми перекрестными рядами[29]). Правильную распланировку не следует придавать всему городу, а лишь отдельным частям и местам. Это будет хорошо в смысле безопасности и красоты.

Что касается городских стен, то отрицающие их надобность для тех городов, которые хвалятся доблестью жителей, судят слишком уж по-старинному, несмотря на то что видят, как такого рода хвастливые притязания городов опровергаются действительностью.

6. Конечно, когда имеешь дело с неприятелем одинаковой с тобою храбрости или немного превосходящим тебя в численном отношении, неблагородно пытаться защищаться за укрепленными стенами. Но так как приходится и допустимо иметь дело с нападающими, которые своим количеством подавляют и обычную человеческую, и свойственную немногим доблесть, то, раз дело в спасении жизни, избавлении от бедствий и
1331a надругательства, следует считать безопасные крепкие стены наиболее нужными во время войны, особенно ввиду того что теперь достигнуты такие успехи в изобретении метательных снарядов и осадных машин[30].

7. Требование не окружать города стенами равносильно тому, как если бы кто-нибудь стал искать местность, удобную для неприятельских вторжений, и приказал бы снести все гористые места или запретил бы и частные жилища окружать стенами, так как при наличии их обитатели этих жилищ тоже окажутся трусами. Сверх того, следует считаться и с тем, что если город окружен стенами, то можно пользоваться им и так и иначе, т. е. как имеющим стены и как их не имеющим, что исключается в том случае, если стен у города нет. 8. А если так, то следует не только окружать город стенами, но и заботиться об их исправности: это и поведет к достойному украшению города, и послужит для его защиты во время войны как про-

тив иных способов осады городов, так и против изобретенных в настоящее время. Подобно тому как нападающие заботятся о способах достижения успеха, так и у тех, кто защищается, одни средства уже найдены, а другие следует изыскивать и изобретать. Ведь на тех, кто хорошо подготовлен, вообще не решаются нападать. Так как все граждане должны быть разделены на известные группы для сисситий и так как, с другой стороны, придется снабдить стены в удобных для того местах караульными помещениями и сторожевыми башнями, то сама собой напрашивается необходимость устроить некоторые из сисситий именно в этих помещениях.

XI 1. Это можно устроить именно таким образом. Здания же, предназначенные для культа, и здания для сисситий главнейших должностных лиц удобно объединить в одном и том же приспособленном для этого месте, если только это не те святыни, для которых либо закон, либо какое-нибудь предписание оракула требует обособленного положения. Самое место должно иметь вид, соответствующий его высокому назначению, и быть более укрепленным сравнительно с соседними частями города. 2. Ниже этого места надлежит устроить такого рода площадь, какая в Фессалии именуется «свободной площадью». Эта площадь должна быть чиста от всякого рода товаров, и ни ремесленники, ни землепашцы, ни кто-либо иной из подобного рода людей не имеет права ступать на нее, если его не вызывают должностные лица. Указанное место выиграло бы в красоте, если бы оказалось возможным расположить в нем и гимнасии для старших, ведь следует и эти здания, придающие красоту городу, распределять сообразно с возрастами, причем при гимнасиях молодых должны находиться какие-нибудь должностные лица, а старшие должны быть поблизости от должностных лиц. Пребывание на глазах у должностных лиц особенно внушает истинный стыд и страх, свойственный свободным людям. 1331b

Торговая площадь должна быть отделена от этой площади и расположена отдельно; для нее нужно выбрать место, к которому был бы удобный подвоз для всякого рода товаров, доставляемых морским и сухопутным путем.

3. Так как стоящие во главе государства делятся на жрецов и должностных лиц, то и помещения для сисситий жрецов должны быть расположены вблизи священных зданий. Присутственные места для тех должностных лиц, которые ведают заключением договоров, возбуждением судебных дел, вызовом обвиняемых и другими подобного рода делами, также агораномией и так называемой астиномией, должны устраиваться вблизи площади, в каком-нибудь оживленном месте, а такое место — на площади для повседневных дел[31]: ведь та, верхняя, площадь предназначается, по нашему проекту, для досуга, а эта — для деловых потребностей.

4. Указанные правила следует применять и по отношению к государственной территории: и там в целях необходимого надзора для должностных лиц, которые называются у одних гилорами, у других агрономами, должны быть устроены караульные помещения и сисситии. По государственной территории должны быть распределены также и святыни, одни — посвященные богам, другие — героям. Однако было бы утомительно долго останавливаться на этом и говорить обо всем подробно. Все это нетрудно придумать, но труднее выполнить на деле: слова — результат благих пожеланий, их осуществление — дело удачи. Поэтому мы и отказываемся теперь от дальнейшего обсуждения таких вопросов.

XII 1. Теперь нам надлежит говорить о самом государственном строе: из каких и какого качества составных частей должно состоять то государство, которое хочет стать государством счастливым и иметь прекрасное устройство. Благо при всех обстоятельствах зависит от соблюдения двух условий: одно из них — правильное установление задачи и конечной цели всякого рода деятельности, второе — отыскание всякого рода средств, ведущих к конечной цели. Может случиться, что оба этих требования будут противоречить друг другу, и может случиться, что они будут совпадать, ведь иногда цель определена прекрасно, но совершаются ошибки в средствах, ведущих к ее достижению; в другой раз имеются все средства, ведущие к достижению цели, но сама цель поставлена плохо. Иногда, как это случается, например, в медицине, бывает оши-

бочно и то и другое; в самом деле, врачи иной раз не представляют себе достаточно ясно, в чем должно выражаться здоровое состояние человеческого тела, и не находят действительных средств для достижения стоящей перед ними цели. А в науках и искусствах следует стремиться обладать и тем и другим, т. е. уметь определить и цель, и способствующие достижению цели действия. 2. Ясно, что все стремятся к благополучию и счастью; однако одни оказываются в состоянии достигнуть его, другие же — нет по какой-нибудь случайности или в силу самой природы. Ведь для прекрасной жизни потребны те или иные благоприятствующие обстоятельства — в меньшей степени для людей, находящихся в лучших условиях, в большей — для находящихся в худших. Наконец, некоторые, хотя им дана возможность достигнуть счастья, ищут его с самого начала неправильно. Так как нашей задачей является определение наилучшего государственного строя, а он состоит в том, чтобы государство при нем управлялось наилучшим образом, последнее же достигается в том случае, когда государство имеет возможность пользоваться наибольшим счастьем, то, ясно, не дóлжно упускать из виду, что такое счастье. 3. Мы утверждаем (и в «Этике» установили, если это сочинение может на что-нибудь пригодиться), что счастье есть деятельность в духе добродетели и совершенное применение этой последней, причем не в условном, но в полном смысле; под условным я разумею необходимое [32], под полным — прекрасное само по себе. Возьмем пример из области права: справедливо наложенные наказания и кары являются актами добродетели, но, вызванные необходимостью, они заключают в себе прекрасное в силу этой необходимости (ведь было бы предпочтительнее, если бы ни человеку, ни государству не было нужды прибегать к таким мерам). Напротив, действия, направленные к доставлению почета и благосостояния, являются прекраснейшими в полном смысле. Дело в том, что действия первого рода направлены лишь к устранению какого-либо зла, тогда как действия второго рода, наоборот, представляют собой подготовку и создание благ.

4. Добродетельный человек переносит и бедность, и болезнь, и прочие невзгоды, посылаемые судьбой, прекрасно, но блаженство заключается в том, что проти-

воположно им (в самом деле, в «Этике» установлено также и то, что добродетельным человеком является тот, для которого в силу его добродетели благом служит благо в полном смысле[33]; отсюда ясно, что и в применении этих благ такой человек, разумеется, будет действовать добродетельно и прекрасно в полном смысле). Это и привело к тому, что сложилось мнение, будто действительные причины счастья заключаются во внешних благах; но это все равно как если бы причину блестящей и прекрасной игры на кифаре стали усматривать скорее в самом инструменте, а не в искусстве играющего.

Из всего вышесказанного вытекает, что одни данные[34] должны быть уже налицо, другие должны быть подготовлены законодателем. 5. Поэтому мы и относим к области пожеланий, чтобы все то, над чем властвует судьба (мы полагаем, что она властна в этом отношении), государство получило при своем возникновении; но сделать государство достойным зависит уже не от судьбы, а от знания и свободной воли. Добродетель государства сказывается в том, что граждане, участвующие в государственном управлении, добродетельны; в нашем же государстве все граждане участвуют в государственном управлении. Следовательно, необходимо рассмотреть, каким образом человек становится добродетельным. Ведь хотя оказывается возможным, чтобы граждане в совокупности были добродетельны, но не каждый в отдельности, все же это последнее предпочтительнее, так как добродетель каждого в отдельности влекла бы за собой и добродетель всех, вместе взятых.

6. Троякого рода факторы делают людей хорошими и добродетельными. Эти факторы следующие: природа, привычка и разум. Прежде всего нужно родиться человеком, как таковым, а не каким-нибудь другим живым существом и иметь присущие человеку телесные и духовные свойства. Но при известных условиях
1332b нет еще никакой выгоды в природных данных: привычки приводят к изменению, и некоторые из прирожденных качеств человека способны развиваться в ту и другую сторону под влиянием привычки — и в худшую и в лучшую сторону. 7. Между тем как остальные живые существа ведут по преимуществу образ жизни, подсказанный им природой, и только некоторые, немногие из них, руководятся также и привычка-

ми, человек повинуется также и голосу разума, так как только он один одарен им. Таким образом, у человека все указанные факторы должны находиться во взаимной гармонии. И люди во многом поступают вопреки создавшимся у них навыкам и требованиям природы именно благодаря разуму, если они убеждены, что поступить иначе будет лучше. Мы уже ранее определили, какими должны быть люди по своей природе, для того чтобы они могли представлять собой подходящий материал для законодателя. Остальное — дело воспитания, посредством которого люди одно усваивают путем навыка, другое — посредством обучения.

XIII 1. Так как всякое государственное общение состоит из властвующих и подчиненных, то следует рассмотреть, должны ли властвующие и подчиненные быть попеременно разными или одними и теми же пожизненно. От решения этого вопроса зависит и направление воспитания. Если бы одни отличались от других настолько же, насколько, по нашему представлению, отличаются от людей боги и герои, превосходящие их прежде всего своими телесными свойствами, а затем и духовными, и если бы, таким образом, превосходство властвующих было бесспорным и явным для самих подчиненных, то, очевидно, было бы лучше предоставить одним и тем же людям — одним всегда властвовать, другим раз навсегда быть в подчинении. 2. Но ввиду того что это недостижимо и не бывает так, как рассказывает Скилак[35] касательно индусов, у которых цари будто бы в такой сильной степени превосходят своих подданных, то по многим причинам становится ясно, что всем должно в одинаковой степени поочередно властвовать и подчиняться. Ведь равенство для равных состоит в одинаковом положении, да и трудно было бы удержаться государственному строю, находящемуся в противоречии со справедливостью: все обитатели государственной территории, стремящиеся к введению новых порядков, оказываются заодно с подчиненными, между тем одно из невозможных положений — чтобы у правящих был такой численный перевес, благодаря которому они могли бы быть сильнее этих.

3. С другой стороны, не подлежит сомнению, что властвующие должны отличаться от подчиненных.

И законодателю следует подумать, как это осуществить и устроить так, чтобы граждане принимали участие в том и в другом. Об этом, впрочем, велась речь ранее. Сама природа установила это различие: она сделала одно и то же по своему происхождению существо[36] более молодым и более зрелым. Одним из них подобает быть в подчинении, другим — властвовать. Никто, считаясь с соответствующим возрастом, не станет негодовать на то, что он находится в подчинении, и не будет считать себя лучшим, раз он знает, что и он при других условиях получит свою долю в пиршестве, именно когда достигнет надлежащего возраста.

4. Итак, можно утверждать и что правят и подчиняются одни и те же, и что не одни и те же. Отсюда
1333a следует, что и воспитание, с одной стороны, обязательно должно быть одно и то же, с другой — различное. Говорят: кто хочет прекрасно повелевать, должен сначала научиться повиноваться. А всякая власть, как об этом сказано было в предшествующих рассуждениях, может осуществляться, с одной стороны, в интересах властвующего, с другой — в интересах подчиненного; в первом случае мы имеем в виду власть господина над рабами, во втором — власть над свободными. 5. ...[37] Различие некоторых приказаний заключается не в требуемых действиях, но в том, ради чего даются приказания. Поэтому многие из работ, которые кажутся подходящими для слуг, отлично могут выполняться и свободнорожденными молодыми людьми. По отношению к прекрасному и непрекрасному действия отличаются не столько сами по себе, сколько тем, какова их конечная цель и ради чего они совершаются. Так как, по нашему утверждению, добродетель гражданина и правителя тождественна с добродетелью наилучшего человека, так как, далее, один и тот же человек должен сначала быть в подчинении, а затем властвовать, то задача законодателя, по-видимому,— устроить так, чтобы люди были хорошими, указать, какой образ действий ведет к этому и в чем конечная цель наилучшей жизни.

6. Душа человека состоит из двух частей. Одна из них обладает разумом сама по себе, другая не обладает сама по себе, но способна повиноваться разуму. По нашему утверждению, человек считается вообще хорошим в зависимости от обладания добродетелями

обеих этих частей. В какой из обеих частей души следует скорее искать конечную цель — это не останется неясным для всякого, кто принимает предлагаемое нами различение. Ведь всегда худшее существует ради лучшего, и это в одинаковой степени сказывается и в том, что сделано руками человека, и в том, что создано природой,— везде лучшим является то, в чем есть разум. 7. Последний, согласно принятому нами способу деления, бывает двоякого рода: разум практический и разум теоретический. Очевидно, и эта часть души[38] должна быть разделена таким же образом. И мы скажем, что действия находятся в том же соотношении — действия того, что по природе лучше, предпочтительнее для тех, кто способен обладать обеими частями[39], ведь каждый всегда отдает наибольшее предпочтение тому, достижение чего является для него высшей целью.

8. Вся человеческая жизнь распадается на занятия и досуг, на войну и мир, а вся деятельность человека направлена частью на необходимое и полезное, частью на прекрасное. Предпочтение здесь следует оказывать, исходя из той же оценки, что и для частей души и обусловленной ими деятельности: война существует ради мира, занятия — ради досуга, необходимое и полезное — ради прекрасного. 9. Со всем этим должен считаться государственный муж, и его законодательство должно сообразоваться и с частями души, и с обусловленной ими деятельностью, а еще более с тем, что является лучшим и конечной целью. Точно так же он должен поступать и по отношению к различным образам жизни и к выбору деятельности. Ведь нужно, чтобы граждане имели возможность заниматься делами и вести войну, но, что еще предпочтительнее, наслаж- 1333b
даться миром и пользоваться досугом, совершать все необходимое и полезное, а еще более того — прекрасное. Имея в виду эти цели, следует установить и соответствующее воспитание для детского и для остальных возрастов, нуждающихся в воспитании.

10. Те эллины, которые в настоящее время имеют, по общему мнению, наилучшие государственные устройства[40], и те законодатели, которые установили эти последние, по-видимому, преследовали в своих государственных установлениях не наилучшую цель и не думали о том, чтобы введенные ими законы и уста-

новленное ими воспитание были направлены на развитие всех добродетелей. Наоборот, они пошлым образом обратили все свое внимание на развитие таких добродетелей, которые на первый взгляд сулят принести обладателям их пользу и бо́льшую выгоду. Подобно им, и некоторые более поздние писатели высказали приблизительно ту же точку зрения: восхваляя строй Лакедемонского государства, они восхищаются поставленной законодателем целью — именно приноровить все законы к целям завоевания и войны. 11. Такого рода взгляды легко опровергнуть логическими доводами, а теперь они опровергнуты и фактами. И подобно тому как огромная масса людей стремится господствовать над многими, что будто бы способствует внешнему счастью, так точно и Фиброн [41], да и все прочие, кто писал о государственном строе лакедемонян, с нескрываемым восторгом относятся к их законодателю, указывая на то, что благодаря закаленности лакедемонян в перенесении опасностей они широко распространили свою власть. 12. Но в настоящее время, когда лакедемонской гегемонии уже более не существует, ясно, что они не могут быть названы счастливыми, да и законодатель их вовсе не безупречен. Было бы смешно признавать, что они, оставаясь верными его законам, при отсутствии каких бы то ни было препятствий пользоваться установленными им законами утратили возможность пользоваться прекрасной жизнью. Равным образом заблуждаются также и в вопросе о характере той власти, к которой законодатель должен относиться с уважением: ведь власть над свободными людьми более прекрасна и более соответствует добродетели, нежели господство над рабами. 13. Кроме того, не следует признавать государство счастливым и восхвалять законодателя, если он заставил граждан упражняться в том, что нужно для подчинения соседей, ведь в этом заключается большой вред. Ясно, что тогда и каждый гражданин должен по мере возможности направлять свои стремления к тому, чтобы быть в состоянии властвовать над своим собственным государством. Это лакедемоняне и ставят в вину царю Павсанию, несмотря на все его заслуги. Таким образом, ни одно из такого рода основных положений, ни один из таких законов не заключают в себе ни государственной мудрости, ни пользы, ни истины. Напротив, законодатель должен стремиться

внедрить в души людей убеждение, что высшее благо и в общественной и в частной жизни — одно и то же. 14. О военных упражнениях граждан нужно заботиться не ради того, чтобы они поработили тех, кто этого не заслуживает, но для того, чтобы прежде всего они сами не попали в рабство к другим, затем чтобы они стремились достигнуть гегемонии на пользу подвласт- 1334a ным, а не ради приобретения деспотической власти над всеми, наконец, в-третьих, чтобы они стремились к деспотической власти только над теми, кто заслуживает быть рабом. 15. И логические соображения, и фактические данные свидетельствуют в пользу того, что законодатель должен преимущественно прилагать старания к тому, чтобы его законодательство, касающееся и военного дела и всего прочего, имело в виду досуг и мир. Ведь большинство государств, обращающих внимание лишь на военную подготовку, держатся, пока они ведут войны, и гибнут, лишь только достигают господства. Подобно стали, они теряют свой закал во время мира. Виноват в этом законодатель, который не воспитал в гражданах умения пользоваться досугом.

16. Так как для людей конечная цель и в их государственном быту, и в частной жизни оказывается тождественной и так как, конечно, одно и то же назначение и у наилучшего человека, и у наилучшего государственного строя, то ясно, что должны существовать добродетели, нужные для досуга, ведь, как неоднократно указывалось, конечной целью войны служит мир, работы — досуг.

17. Из добродетелей же полезны для досуга и пользования счастьем те, которые имеют применение и во время досуга, и во время работы. Ведь для того чтобы иметь возможность наслаждаться досугом, нужно обладать многими предметами первой необходимости. Поэтому государству надлежит быть и воздержным, и мужественным, и закаленным. Пословица говорит: «Нет досуга для рабов», а те, кто не умеет мужественно вести себя в опасности, становятся рабами нападающих. 18. Итак, мужество и выносливость нужны для трудовой жизни, философия — для досуга; воздержность и справедливость — и в то и в другое время, преимущественно же они потребны для тех, кто пользуется миром и досугом. Ведь война вынуждает

быть справедливым и воздержным, наслаждение же благосостоянием и досуг, сопровождаемый миром, скорее способны избаловать людей. 19. Итак, те, которые слывут наиболее счастливыми и наслаждаются всем тем, что считается блаженством, должны обладать большой справедливостью и большой воздержностью; и это приложимо, например, даже к тем, которые, по выражению поэтов[42], обитают на островах блаженных. Таким людям, пожалуй, в тем большей степени будут нужны философия, воздержность и справедливость, чем более спокойную жизнь они проводят и чем более они пользуются досугом среди изобилия. Поэтому, очевидно, и государство, которому предстоит стать счастливым и добродетельным, должно обладать указанными добродетелями. Если позорно вообще не уметь пользоваться благами, то еще более позорно не уметь пользоваться ими во время досуга; будучи занятым и воюя, казаться доблестным, а пользуясь миром и досугом, уподобляться рабам. 20. Следовательно, развивать свою доблесть следует не так, как это делается в Лакедемонском государстве. Они отличаются от про-
1334b чих эллинов не тем, что у них иное представление о величайших благах, но тем, что, по их мнению, достигнуть обладания этими благами скорее возможно при посредстве некоторой добродетели. Но так как эти блага — нечто большее и наслаждение ими также нечто большее, чем наслаждение добродетелями...[43] и, что через посредство ее, ясно из этого. 21. Но каким образом, при помощи каких средств можно достигнуть этого — вот что нужно рассмотреть. Уже ранее мы установили, что потребны природные данные, навыки и разум. Какими должны быть люди по своей природе — это определено выше. Остается рассмотреть, следует ли начинать с воспитания рассудка или с воспитания навыков. Ведь то и другое должно находиться в совершеннейшем соответствии, так как не исключена возможность, что разум не достигнет наилучшей цели, и то же самое может произойти, если руководствоваться навыками.

22. Прежде всего, ясно, что и в данном случае, как и во всех остальных, начало дает рождение и что цель в свою очередь является началом другой цели; для нас разум и ум — цель, к которой стремится природа; поэтому мы и должны рождение человека и за-

боту о его навыках сообразовать с этой целью. 23. Далее, подобно тому как душа и тело — два начала, так точно мы различаем и в душе две части: не имеющую разума и одаренную разумом; свойства их — числом два, из которых одно — стремления, другое — ум. И подобно тому как возникновение тела предшествует возникновению души, так и не имеющее разума образуется прежде одаренного разумом. И это тоже понятно: порывы, воля, а также желание присущи даже новорожденным детям, между тем как рассудительность и ум, естественно, появляются у них только с возрастом. Поэтому и забота о теле должна предшествовать заботе о душе, а затем, после тела, нужно позаботиться о воспитании наклонностей, чтобы воспитание их послужило воспитанию ума, а воспитание тела — воспитанию души.

XIV 1. Так как законодателю с самого начала надлежит обращать внимание на то, чтобы физические силы воспитываемых достигли высшего совершенства, то прежде всего ему следует позаботиться о брачном соединении — именно когда и обладая какими свойствами люди должны вступать в брачное сожительство. Следует устанавливать законы относительно этого соединения, имея в виду самих вступающих в брак и их возраст; они должны подходить друг другу по возрасту, и их потенция должна быть одинаковой; иначе выйдет так, что муж в состоянии производить детей, жена же не в состоянии или, наоборот, жена в состоянии, а муж — нет. Из-за этого бывают раздоры и недоразумения.

2. Затем — то время, когда дети должны заступать место родителей: не следует допускать слишком большой разницы в годах между детьми и отцами (ведь в таком случае для стариков оказывается бесполезной признательность со стороны детей, а для детей — помощь со стороны отцов). Но не должно быть и слиш- 1335a
ком большой близости по возрасту: эта близость возрастов представляет большое неудобство, потому что, с одной стороны, дети, как почти сверстники своих отцов, питают к последним чувство почтения в меньшей степени, а с другой стороны, и в домашнем обиходе возникает тогда много поводов ко всякого рода распрям. Наконец, то, с чего мы начали: следует постоянно пом-

нить о том, чтобы физические свойства рождаемых детей соответствовали предначертаниям законодателя.

3. Почти все это достигается благодаря одной предосторожности: крайний предел способности производить потомство ограничен для мужчин, круглым счетом, семидесятилетним возрастом, для женщин — пятидесятилетним; поэтому и начало брачного сожития должно соответствовать обоим указанным срокам. 4. Соединение молодых неблагоприятно в смысле деторождения. И у всех живых существ приплод от молодых производителей бывает слабый, рождаются по большей части самки, и притом низкорослые. То же самое, разумеется, неизбежно случается и у людей. Доказательство: в тех государствах, где распространены ранние браки, люди слабы и низкорослы. Сверх того, во время родов молодые женщины страдают сильнее и очень многие из них погибают. Оттого некоторые связывают с этим данное трезенцам предсказание оракула, которое нужно относить именно к тому, что у них много молодых женщин погибало вследствие их раннего замужества, а не к собиранию плодов[44]. 5. В целях выработки воздержности полезно выдавать замуж девушек постарше, так как, по-видимому, вступив в половые сношения в ранней молодости, они проявляют большую страстность. К тому же физическое развитие молодых людей задерживается, если они совершают половой акт в период созревания семени, так как и для этого есть определенное время, по истечении которого это созревание прекращается. 6. Поэтому девушкам подходит более всего вступать в брак в восемнадцатилетнем возрасте, а мужчинам в тридцать семь лет или немногим раньше. При заключении браков в этом возрасте физические силы брачащихся будут в расцвете и такой расчет будет в полном соответствии с тем периодом, когда прекращается способность к деторождению. Сверх того, и то время, когда дети вступают в самостоятельную жизнь, как раз придется на эту пору, так как тогда дети окажутся именно в периоде их расцвета (при том предположении, что рождение, как и следует ожидать, последует сразу), между тем как отцы начнут в то время, к семидесяти годам их жизни, уже слабеть.

7. Итак, о времени заключения брачного соединения мы сказали. Что же касается наиболее подходя-

щего для этого времени года, то тут можно следовать установившемуся у большинства обыкновению: они признали зиму наиболее подходящим временем для вступления в брачное сожительство. Впрочем, супругам следует в вопросах деторождения считаться с наставлениями врачей и знатоков природы, так как врачи могут дать надлежащие советы по части благоприятных условий развития тела, а знатоки природы — относительно ветров (северные одобряются ими 1335b больше, чем южные).

8. Что касается того, какие физические свойства родителей могли бы оказаться наиболее полезными для производимого ими потомства, то подробное обсуждение этого вопроса должно относиться скорее к области педономии[45]; но общие указания на этот счет полезно дать и здесь.

Для нормального физического состояния гражданина, для его здоровья, для его способности к деторождению вовсе не требуется физическая мощь атлетов; с другой стороны, подходит тут не слишком нежное и слабосильное телосложение, но среднее между обеими крайностями. Тело должно быть развито, но не посредством изнурительных упражнений и не только в одну сторону, как это бывает у атлетов, но чтобы быть пригодным для деятельности свободнорожденных людей. Это относится одинаково как к мужчинам, так и к женщинам.

9. Беременные женщины также должны заботиться о своем теле, они не должны предаваться безделью, не должны питаться скудной пищей. Этого легко достигнуть законодателю, если он предпишет им ходить ежедневно на поклонение божествам, в чьем ведении находятся роды. Духовная их жизнь в противоположность физической должна быть обставлена более спокойно: ведь ясно, что плод, который они носят в себе, питается от женщины так же, как растения питаются от почвы, из которой они произрастают.

10. Относительно выращивания новорожденных детей и отказа от их выращивания пусть будет закон: ни одного калеку выращивать не следует. Что же касается числа детей, то, в том случае если установившиеся обычаи[46] воспрещают отказ от выращивания кого-либо из новорожденных (а ведь количество деторождений строго определено), он и не должен иметь

место. Если же у состоящих в супружеском сожитии должен родиться ребенок сверх этого положенного числа, то следует прибегнуть к аборту, прежде чем у зародыша появится чувствительность и жизнь; граница между дозволенным и недозволенным будет зависеть от наличия чувствительности и жизни.

11. После того как установлен тот начальный возраст для мужчины и женщины, с которого им следует вступать в брачное сожительство, должно определить и тот предельный срок, до которого им подобает в интересах государства производить потомство. Дети перезрелых родителей, так же как и слишком молодых, рождаются и в физическом и в умственном отношении несовершенными, а дети престарелых родителей — слабыми. Поэтому предел следует определить, сообразуясь с порой расцвета умственных сил. Этой поры большинство людей, по указанию некоторых поэтов, измеряющих человеческую жизнь по семилетиям, достигает в возрасте около пятидесяти лет. 12. Таким образом, кто переступит этот возраст на четыре-пять лет, тот должен отказаться от явного деторождения и может продолжать в остальное время жизни вступать в половую связь лишь ради здоровья или по какой-либо подобной причине. Что же касается посторонних связей мужа или жены, то такие связи нигде и никоим образом вообще не должны считаться благопристойными, пока люди являются и называются законными супругами. И если кто-нибудь будет изобличен в том, что
1336a он так поступает в течение периода деторождения, то он должен подвергнуться бесчестью в качестве кары, соответствующей его проступку.

XV 1. После того как дети родились, следует, нужно полагать, произвести большой отбор пищи в смысле ее качества в целях укрепления их телесных сил. Наблюдения над другими живыми существами, равно как и над племенами, ставящими своей главной заботой развитие воинственных наклонностей, показывают, что питание, богатое молоком, является наиболее благоприятным для такого рода развития, а исключение вина предотвращает появление болезней. 2. Полезны также движения, поскольку они вообще совместимы с таким ранним возрастом. Чтобы избежать возможных при этом вывихов нежных членов тела, некоторые пле-

мена пользуются и в настоящее время механическими приспособлениями, предохраняющими тела малышей от повреждений. Полезно тотчас же, с малых лет, приучать детей к холоду: это самое подходящее средство и для поддержания здоровья, и для подготовки к перенесению воинских трудов. Поэтому у многих варваров существует обычай окунать новорожденных детей в холодную реку; другие племена, например кельты, завертывают детей в холодные[47] одеяла. 3. Вообще ко всему, к чему возможно приучить ребенка, лучше приучать его сразу же, с самого начала, но приучать постепенно. Детский организм благодаря имеющейся в нем теплоте вполне способен закаляться и хорошо переносить холод. Итак, вот какие и подобные им заботы полезно прилагать к детям в начальный период.

4. В следующем затем возрасте, до пяти лет, когда не годится еще ни начинать обучать ребенка чему-нибудь, ни обременять его какой-либо работой, чтобы все это не могло помешать его росту, следует дозволять ему столько движения, сколько потребно для того, чтобы тело не оставалось в бездействии; для этой цели следует пользоваться как другими средствами, так и играми; однако эти игры должны соответствовать достоинству свободнорожденного человека, не слишком утомлять ребенка и не быть разнузданными.

5. Что касается рассказов и мифов, которые уместно слушать в таком возрасте, то об этом надлежит заботиться тем должностным лицам, которые зовутся педономами. Все это должно служить как бы преддверием для последующих занятий; поэтому и игры должны подражать будущим серьезным занятиям. 6. Совершенно неосновательно некоторые законодатели[48] запрещают детям громкий крик и плач — то и другое содействует их росту, так как является для тела своего рода гимнастикой: задерживание дыхания развивает силу у работающих, а это бывает и с детьми, когда они надрываются криком. Педономам следует наблюдать вообще за тем, чтобы дети как можно меньше оставались в обществе рабов; в этом возрасте и до семи лет дети должны воспитываться в домашней обстановке. 1336b 7. Разумно отстранять[49] от ушей и глаз детей, даже в таком возрасте, все то, что не соответствует достоинству свободнорожденного человека. Да и вообще законодатель должен удалить из государства

сквернословие, как и кое-что другое (потому что из привычки сквернословить развивается и склонность к совершению дурных поступков); в особенности у молодых, чтобы они не говорили сами и не слышали от других чего-либо подобного. Если же обнаружится, что кто-нибудь говорит или делает то, что запрещено, то человека свободнорожденного, но не зачисленного еще в сисситии, следует подвергать бичеванию, а если он уже старше этого возраста[50], то подвергать его бесчестью, недостойному свободного человека, из-за его рабского поведения.

8. Раз мы не допускаем в государстве подобных слов, то, очевидно, не дозволяем также смотреть на непристойные картины или представления. Итак, должностные лица обязаны заботиться о том, чтобы никакая статуя или картина не представляла собой воспроизведения таких действий, за исключением только тех случаев, когда закон допускает непристойности в культе известных божеств; воздавать поклонение этим богам закон, впрочем, дозволяет лишь людям, достигшим определенного возраста, притом и за себя, и за детей, и за жен.

9. Законом должно быть воспрещено молодым людям присутствовать в качестве зрителей на представлениях ямбов[51] и комедий до тех пор, пока они не достигнут возраста, в котором им дозволено принимать участие в сисситиях и пить чистое вино[52], а полученное ими воспитание сделает всех невосприимчивыми к проистекающему отсюда вреду. Теперь мы обо всем этом говорим мимоходом; позднее нужно будет подробнее остановиться на этом вопросе, разобравшись в нем, и точнее определить, следует ли вообще воспретить или дозволить это и как дозволить. Пока мы затронули этот вопрос в той степени, в какой это представлялось необходимым. 10. Впрочем, может быть, трагический актер Феодор неплохо высказывался в таком роде, что он никогда не дозволял ни одному актеру, даже и из числа посредственных, выступать ранее его, так как зрители свыкаются с теми звуками, какие они услышали сначала. То же самое может быть приложимо и к нашему общению с людьми и с окружающими нас предметами: мы всегда больше любим наши первые впечатления. Поэтому должно и молодежь оберегать от соприкосновения со всем дурным, в особеннос-

ти с тем, в чем есть что-либо низменное или разжигающее ненависть.

По истечении пятилетнего возраста следующие два года, до семи лет, дети должны уже присутствовать на уроках по тем предметам, которые им потом самим придется изучать.

11. Воспитание должно быть разделено в соответствии с двумя возрастами: от семилетнего возраста до наступления половой зрелости и от наступления половой зрелости до двадцати одного года. Те, кто делит возрасты по семилетиям, рассуждают по большей части не плохо, но все же и при этом делении следует 1337a сообразовываться с природой. Ведь всякое искусство и воспитание имеет целью восполнить то, чего недостает от природы. Итак, прежде всего надлежит рассмотреть, следует ли устанавливать правила для детей, затем — полезнее ли вручать заботу о них государству или же оставлять частным лицам (что бывает и теперь в большей части государств) и, наконец, в-третьих, в чем эта забота должна выражаться.

КНИГА ВОСЬМАЯ (Θ)

I 1. Едва ли кто-нибудь будет сомневаться в том, что законодатель должен отнестись с исключительным вниманием к воспитанию молодежи, так как в тех государствах, где этого нет, и самый государственный строй терпит ущерб. Ведь воспитание должно соответствовать каждому государственному строю; свойственный каждому государственному строю характер обыкновенно служит и сохранению строя и с самого начала — его установлению, как, например, демократический характер — демократии, олигархический — олигархии; и всегда лучший характер обеспечивает лучший вид строя. 2. Далее, все способности и искусства требуют для применения их к соответствующей им работе предварительного воспитания и предварительного приучивания. Очевидно, все это необходимо и для деятельности в духе добродетели. А так как государство в его целом имеет в виду одну конечную цель, то, ясно, для всех нужно единое и одинаковое воспитание, и забота об этом воспитании должна быть общим, а не частным делом, как теперь, когда всякий печется о своих детях частным образом и учит частным путем тому, что ему вздумается. Что имеет общий интерес, этим следует и заниматься совместно. Не следует, кроме того, думать, будто каждый гражданин сам по себе; нет, все граждане принадлежат государству, потому что каждый из них является частицей государства. И забота о каждой частице, естественно, должна иметь в виду попечение о целом. 3. В этом отношении можно одобрить лакедемонян: они проявляют очень большую заботу о воспитании детей, и оно носит у них общественный характер.

Итак, ясно, что должны существовать законы, касающиеся воспитания, и последнее должно быть общим. Нельзя оставить невыясненным, что́ вообще пред-

ставляет собой воспитание и как оно должно осуществляться. В настоящее время существует разногласие по поводу практики воспитания: не все согласны в том, чему должны учиться молодые люди и в целях развития в них добродетели, и ради достижения наилучшей жизни; не выяснена также и цель воспитания — развитие ли умственных способностей или нравственных качеств. 4. Из-за характера обычного воспитания и обсуждение воспитания является беспорядочным, и остается совершенно невыясненным, нужно ли упражнять в том, что пригодно в практической жизни, или в том, что направлено к добродетели, или, наконец, в том, что относится к отвлеченному знанию. Каждый из приведенных взглядов имеет своих защитников. Не пришли 1337b
также ни к какому соглашению и насчет того, что же ведет к добродетели. Так как далеко не все ценят одну и ту же добродетель, то, естественно, расходятся и по вопросу об упражнении в ней.

II 1. Совершенно очевидно, что из числа полезных предметов должны изучаться те, которые действительно необходимы, но не все. Поскольку все занятия делятся на такие, которые приличны для свободнорожденных людей, и на такие, которые свойственны несвободным, то, очевидно, следует участвовать лишь в тех полезных занятиях, которые не обратят человека, участвующего в них, в ремесленника. Ремесленными же нужно считать такие занятия, такие искусства и такие предметы обучения, которые делают тело и душу свободнорожденных людей непригодными для применения добродетели и для связанной с нею деятельности. Оттого мы и называем ремесленными такие искусства и занятия, которые исполняются за плату: они лишают людей необходимого досуга и принижают их.

2. Из числа свободных наук свободнорожденному человеку некоторые можно изучать только до известных пределов; чрезмерно же ревностное занятие ими с целью тщательного изучения их причиняет указанный выше вред.

Велико различие в том, с какой целью кто-либо что-нибудь делает или изучает. Если это совершается для себя или для друзей либо ради добродетели, то оно достойно свободнорожденного человека; но делающий это же для чужих зачастую может показаться

поступающим подобно поденщику и рабу. Распространенные ныне предметы обучения, как уже замечено выше, служат обеим названным целям. 3. Обычными предметами обучения являются четыре: грамматика[1], гимнастика, музыка и иногда рисование. Грамматика и рисование изучаются как предметы, полезные в житейском обиходе и имеющие большое практическое применение; гимнастикой занимаются потому, что она способствует развитию мужества. Относительно же музыки может, пожалуй, возникнуть сомнение, так как теперь музыкой занимаются большей частью только ради удовольствия. Но предки наши поместили музыку в число общеобразовательных предметов потому, что сама природа, как на это было неоднократно указано, стремится доставить нам возможность не только правильно направлять нашу деятельность, но и прекрасно пользоваться досугом. Последний же — мы снова подчеркиваем это — есть определяющее начало для всего; и это побуждает нас опять вернуться к нему. 4. Если необходимо то и другое и досуг должен быть предпочтен деятельности, то, наконец, возникает вопрос, чем этот досуг нужно заполнить. Разумеется, не игрой, ибо в таком случае она неизбежно оказалась бы конечной целью нашей жизни. Раз это невозможно и играм следует скорее уделить место в промежутках между нашими занятиями (ведь трудящемуся потребен отдых, а игра и существует ради отдохновения, всякого же рода деятельность сопряжена с трудом и напряжением), то вследствие этого следует вводить игры, выбирая для них подходящее время, как бы давая их в качестве лекарства, ведь движение во время игр представляет собой
1338a успокоение души и благодаря удовольствию отдохновение. 5. Но досуг, очевидно, заключает уже в самом себе и удовольствие, и счастье, и блаженство, и все это выпадает на долю не занятых людей, а людей, пользующихся досугом. Ведь занимающийся чем-либо занимается этим ради чего-либо, так как цель им еще не достигнута, между тем как счастье само по себе есть цель, и оно соединяется, в представлении всех людей, не с огорчением, а с удовольствием. Однако это удовольствие не для всех одно и то же, но для каждого по-своему, в соответствии с его свойствами — наилучший человек предпочитает наилучшее удовольствие и проистекающее из прекраснейших источников. Отсюда ясно, что

для умения пользоваться досугом в жизни нужно коечему учиться, кое в чем воспитаться и как это воспитание, так и это обучение заключают цель в самих себе, тогда как обучение, необходимое для применения в деловой жизни, имеет в виду другие цели.

6. Поэтому и наши предки поместили музыку в число воспитательных предметов не как предмет необходимый (ничего такого в ней нет) и не как общеполезный, вроде грамотности, которая нужна и для ведения денежных дел, и для домоводства, и для научных занятий, и для многих отраслей государственной деятельности. И от рисования, видимо, получается польза — способность лучше оценивать произведения искусства, как в свою очередь гимнастика служит к укреплению здоровья и развитию телесных сил (ничего подобного занятия музыкой не дают). Поэтому остается принять одно, что музыка служит для заполнения нашего досуга, ради чего ее, очевидно, и ввели в обиход воспитания. В самом деле, в чем, как думают, заключается развлечение свободнорожденных людей — к этому и относят музыку. Поэтому и Гомер сочинил такой стих: «Только его одного приглашать надлежит к богатому пиру» [2]; а перечислив некоторых других, он говорит: «Кто приглашает певца, который всех услаждает» [3]. В другом месте Одиссей говорит, что наилучшим времяпрепровождением бывает такое, когда во время веселья людей «гости в домах рядом по чину сидят, песнопевцу внимая» [4].

III 1. Итак, ясно, что имеется и такого рода воспитание, которое родители должны давать сыновьям не потому, чтобы оно было практически полезно или необходимо для них, но потому, что оно достойно свободнорожденного человека и само по себе прекрасно. Входит ли в круг этого воспитания один предмет, или их несколько, и каковы они, и как должны быть поставлены,— обо всем этом мы скажем впоследствии [5]. Теперь же из наших предварительных указаний достаточно выяснилось, что уже и древние свидетельствуют в пользу нашего мнения об обычных предметах воспитания: пример музыки делает это ясным. Сверх того, детей следует обучать общеполезным предметам не только ради пользы — таково, например, обучение грамоте, но и потому, что благодаря этому обучению

возможно бывает сообщить им ряд других сведений.

2. Так обстоит дело и с рисованием: и его изучают не ради того, чтобы не ошибаться при своих собственных 1338b покупках и не подвергаться обману при купле и продаже домашней утвари и художественных изделий, но, скорее, потому, что оно развивает глаз при определении телесной красоты. Вообще, искать повсюду лишь одной пользы всего менее приличествует людям высоких душевных качеств и свободнорожденным.

Ясно, что в деле воспитания развитие навыков должно предшествовать развитию ума и что физическое воспитание должно предшествовать воспитанию умственному. Отсюда следует, что мальчиков должно отдавать в руки учителей гимнастики и педотрибов: первые приведут в надлежащее состояние их тело, а вторые привьют им ловкость.

3. Среди государств, которые в настоящее время очевидно прилагают всего более забот о воспитании детей, некоторые стремятся выработать у них атлетическое телосложение и калечат фигуру детей, мешая естественному росту; лакедемоняне в такую ошибку не впали, зато постоянными тяжелыми упражнениями они делают детей звероподобными, как будто это более всего полезно для развития мужества. Однако, как на это часто указывалось, не следует направлять все свои заботы к одной, и преимущественно к этой, цели; впрочем, даже если они и стремятся только к этой цели, то, во всяком случае, ничего не достигают. Ведь ни у животных, ни у варварских племен мы не замечаем, чтобы храбрость непременно сопутствовала самым диким из них; напротив — скорее, более кротким и тем, которые похожи на львов. 4. Есть много племен, которые питают склонность к убийствам и людоедству. Таковы ахейцы и гениохи, обитающие на берегах Понта, и некоторые другие племена из живущих на материке [6] — одни в равной степени с названными, другие — в большей; все это племена разбойничьи, но храбростью вовсе не обладают. Да и о самих лакедемонянах мы знаем, что, пока они ревностно занимались тяжелыми упражнениями, они превосходили прочих, а теперь и по части гимнастических состязаний, и в военных делах они уступают другим. Ведь лакедемоняне отличались от других не тем, что они упражняли свою моло-

дежь указанным выше образом, но единственно тем, что они закаляли ее против тех, кто не закалял. 5. Отсюда следует, что первую роль должно играть прекрасное, а не дикоживотное. Ведь ни волк, ни какой-либо другой дикий зверь не вступил бы в опасную борьбу ради прекрасного, но, скорее, только доблестный муж. Однако те, которые слишком ретиво направляют детей в эту сторону и оставляют их невоспитанными по части того, что необходимо для жизни, в действительности делают из них ремесленников; они делают их полезными для жизни в государстве только в одном отношении, но и в этом отношении, как показывают наши соображения, хуже других. Судить обо всем этом нужно не по обстоятельствам прошлого, а по обстоятельствам настоящего: теперь у них есть соперники по части воспитания, а раньше не было.

IV 1. Итак, можно считать общепризнанным, что необходимо обучать гимнастике, также и то, как это обучение должно быть поставлено. До наступления половой зрелости следует вводить более легкие гимнастические упражнения; совершенно исключаются насильственное откармливание и непосильные работы, чтобы ничто не мешало физическому росту. Важное свидетель- 1339a
ство в пользу того, что эти меры могут задержать развитие физических сил, можно почерпнуть из списков победителей на Олимпийских состязаниях: там редко встретишь двух-трех одних и тех же людей, одержавших победы в бытность их взрослыми мужами и детьми. Это объясняется тем, что молодые люди от постоянных непосильных гимнастических упражнений теряют свои силы. 2. После того как по достижении возмужалости три года будут посвящены обучению прочим предметам[8], уместно в следующий возрастной период подвергать трудам и принудительному питанию. Во всяком случае, не следует одновременно заставлять слишком напряженно работать и умственно и физически: напряжение в том и другом отношении производит, естественно, диаметрально противоположное действие: физическое напряжение препятствует развитию ума, напряжение умственное — развитию тела.

3.[9] Что касается музыки, то мы уже и ранее коечто разобрали, но и теперь будет вполне уместно, возвратившись к ней, продолжить наше исследование,

чтобы оно послужило основой для рассуждений тех, кто пожелал бы высказывать суждения о ней.

Не легко точно определить, в чем заключается значение музыки, ради чего следует ею заниматься — ради ли развлечения и отдыха, подобно тому как мы предаемся сну и участвуем в пирушках (ведь последние сами в себе не преследуют никакой серьезной цели, но они приятны и гонят прочь заботы, как говорит Еврипид[10]; поэтому некоторые и ее ставят на одну линию со сном и пирушками и прибегают к этим занятиям, т. е. спать, пить и заниматься музыкой, для одной и той же цели, присоединяя сюда также и танцы). 4. Или же, скорее, следует думать, что музыка ведет к добродетели и что она способна, подобно тому как гимнастика оказывает влияние на физические качества, оказать воздействие на нравственный склад человека, развивая в нем умение правильно радоваться; или — и это было бы третьим вопросом, который следует поставить,— она заключает в себе нечто такое, что служит для пользования досугом и для развития ума?

Вполне ясно, что молодых людей следует воспитывать не для забавы; когда учатся, то не играют, напротив, учение связано с огорчением. Конечно, неуместно предоставлять мальчикам и тем, кто близок к ним по возрасту, возможность проводить время так, как взрослые, ведь тому, что несовершенно, не подобает то, что составляет высшую цель. 5. Могло бы, пожалуй, показаться, что то, чем занимаются всерьез мальчики, послужит для них средством развлечения, когда они станут мужами и созреют. Но если это так, то ради чего следовало бы мальчикам обучаться музыке, а не наслаждаться музыкой и знакомиться с ней в чужом исполнении, подобно персидским и мидийским царям? Тем более что лучше будут исполнять те, кто избрал это своим делом и ремеслом, нежели те, кто занимается лишь столько времени, сколько это потребно в целях усвоения. И если мальчики сами основательно занимаются музыкой, то их следовало бы также обучать поварскому искусству. Но это было бы нелепостью.

6. Точно так же еще вопрос, служит ли музыка к облагораживанию нравов. И почему опять-таки маль-
1339b чики должны изучать музыку сами, а не, слушая других, должным образом радоваться и высказывать правильные суждения, подобно лакедемонянам? Хотя са-

ми они музыке не обучаются, все-таки они, как говорят, могут правильно судить о том, какие песни хороши и какие нехороши. То же самое замечание можно сделать и в том случае, если признать, что музыка должна служить для украшения и развлечения, подобающего свободнорожденным людям. Зачем им нужно обучаться, а не наслаждаться при исполнении другими?

7. Можно привлечь к рассмотрению существующее у нас представление о богах: у поэтов Зевс сам не поет и не играет на кифаре. Больше того, кто занимается этим, мы называем ремесленниками и занятия эти считаем не подобающими мужу, если только он не навеселе и не забавляется. Но может быть, нам следует еще вернуться к этому впоследствии.

V 1. Первая задача заключается в следующем: должно или не должно помещать музыку в число предметов воспитания? И какое из трех вызвавших разногласия значений она имеет: есть ли она предмет воспитания, забава или способ времяпрепровождения? С полным основанием можно отнести ее ко всему этому, и всему этому она, очевидно, причастна. Ведь забава имеет своим назначением дать отдых, а отдых должен быть обязательно приятным, так как он служит неким лекарством против огорчения, причиняемого трудами; и времяпрепровождение должно заключать в себе не только прекрасное, но и приятное, потому что счастье состоит именно в соединении того и другого. Музыку же все мы относим к числу очень приятных вещей, сопровождается ли она пением или нет. 2. И Мусей[11] говорит, что «смертным петь — всего приятней». Поэтому музыку как средство увеселять с полным основанием допускают в такие собрания, куда люди сходятся и где развлекаются. Таким образом, уже с этой точки зрения можно утверждать, что она должна служить предметом воспитания для молодежи. Как все безвредные услады, она не только соответствует высшей цели, но и доставляет отдохновение. А так как людям очень редко удается достигнуть высшей цели своего существования, отдыхают же они часто и прибегают к забавам не ради высшей цели, но и ради удовольствия, то, пожалуй, полезно находить полное отдохновение в удовольствии, доставляемом музыкой.

3. Встречаются люди, для которых забава служит высшей целью; ведь эта цель, пожалуй, заключает в себе некое удовольствие; стремясь к этому удовольствию, люди принимают за него случайное наслаждение, потому что и оно имеет некоторое сходство с высшей целью человеческой деятельности. Ведь высшая цель предпочитается не ради того, что сулит благо в будущем; точно так же и упомянутые удовольствия не должны быть ради чего-либо, что еще предстоит, но ради того, что уже произошло, например для отдохновения от трудов и облегчения горестей. Итак, здесь можно с полным правом усматривать ту причину, которая побуждает людей стремиться найти счастье при помощи случайных удовольствий.

4. Однако не только по этой одной причине прибегают к музыке, но и потому, что она, по-видимому, приносит пользу при отдыхе. Тем не менее нужно еще
1340a рассмотреть, является ли такая польза от музыки лишь случайной, или сущность ее оказывается более ценной в сравнении с указанным применением; не должна ли музыка, помимо того что она доставляет обыкновенное удовольствие — это чувство испытывается всеми (так как музыка дает физическое наслаждение, почему слушание ее и любо людям всякого возраста при всяком характере),— производить свое действие на нравы и душу. Это стало бы очевидным, если бы было доказано, что она оказывает влияние на наши нравственные качества.

5. Что так бывает на самом деле, доказывают помимо многого другого в особенности песни Олимпа [12]; они, по общему признанию, наполняют наши души энтузиазмом, а энтузиазм есть возбуждение нравственной части души. Даже слушая подражания, хотя бы без сопровождения их мелодией и ритмом, все проникаются соответствующим настроением. Музыка относится к области приятного. Добродетель же, со своей стороны, состоит в надлежащей радости, любви и ненависти, и, очевидно, ничего не следует так ревностно изучать и ни к чему не должно в такой степени привыкать, как к тому, чтобы уметь правильно судить о благородных характерах и прекрасных поступках и достойно радоваться тем и другим. 6. Ритм и мелодия содержат в себе более всего приближающиеся к действительности отображения гнева и кротости, мужества и воздержности и всех противоположных им свойств, а также и

прочих нравственных качеств (это ясно и из опыта: когда мы воспринимаем ухом ритм и мелодию, мы изменяемся в душе). Привычка же испытывать огорчение или радость при восприятии того, что подражает действительности, ведет к тому, что мы начинаем испытывать те же чувства и при столкновении с действительностью. Кто, например, глядя на чье-нибудь изображение, испытывает радостное чувство не по какой-либо другой причине, а именно из-за данного внешнего образа, тому, конечно, приятно будет и встретиться лицом к лицу с человеком, на чье изображение он смотрит. 7. Во всем остальном, что воспринимается органами чувств, например в том, что доступно нашему осязанию и вкусу, не имеется никакого подобия нравственного состояния. В том, что воспринимается нашим зрением, это подобие оказывается лишь в незначительной степени: здесь мы имеем только внешний вид предмета, и он лишь в незначительной степени и далеко не у всех вызывает соответствующее переживание; к тому же здесь нет нравственных переживаний, но рисунки и краски являются скорее внешними отображениями нравственных переживаний, поскольку последние отражаются на внешнем виде человека, охваченного возбуждением. Тем не менее в той мере, в какой можно придавать значение тому, на что мы смотрим, молодежи следует смотреть не на картины Павсона, а на картины Полигнота или на произведения какого-либо иного живописца или ваятеля, который умеет выразить нравственный характер изображенного лица.

8. Напротив, что касается мелодий, то уже в них самих содержится подражание нравственным переживаниям. Это ясно из следующего: музыкальные лады существенно отличаются один от другого, так что при слушании их у нас является различное настроение, и мы не одинаково относимся к каждому из них; так, 1340b
слушая один лад, например так называемый миксолидийский, мы испытываем более скорбное и сумрачное настроение; слушая другие, менее строгие лады [13], мы размягчаемся; иные лады вызывают у нас преимущественно среднее, уравновешенное настроение; последним свойством обладает, по-видимому, только один из ладов, именно дорийский; фригийский лад действует на нас возбуждающим образом. 9. Обо всем этом прекрасно говорят те, кто рассматривал с философской точки

зрения эти вопросы воспитания,— теоретические соображения они подкрепляют самими фактами. То же самое приложимо и к ритмам: одни имеют более спокойный характер, другие — подвижный; из этих последних одни отличаются более грубыми движениями, другие — более благородными.

Из сказанного ясно, что музыка способна оказывать воздействие на нравственную сторону души; и раз музыка обладает такими свойствами, то, очевидно, она должна быть включена в число предметов воспитания молодежи. 10. Обучение музыке подходит к самой природе этого возраста: в молодом возрасте люди не выносят по доброй воле что-либо неприятное, а музыка по своей природе принадлежит к тому, что доставляет удовольствие. Да и у гармонии и ритмики существует, по-видимому, какое-то сродство, почему многие из философов[14] и утверждают, что душа есть гармония, а некоторые[15] — что она носит гармонию в себе.

VI 1. Теперь надлежит решить вопрос, оставленный нами ранее без ответа: должны ли дети обучаться музыке таким образом, чтобы сами они умели петь и играть на музыкальных инструментах, или не должны? Не может подлежать сомнению, что для развития человека в том или ином направлении далеко не безразлично, будет ли он сам изучать на практике то или иное дело; ведь невозможно или, во всяком случае, трудно стать основательным судьей в том деле, в выполнении которого сам не участвовал. С другой стороны, и дети должны иметь какое-нибудь занимательное дело, и в этом отношении нужно считать прекрасным изобретением ту погремушку Архита[16], которую дают малым детям, чтобы они, занимаясь ею, не ломали ничего из домашних вещей: ведь то, что молодо, не может оставаться спокойным. Итак, если погремушка Архита подходит для малых детей, то такой же погремушкой в воспитании более взрослых мальчиков является обучение музыке. Из приведенных соображений ясно, что музыкальное воспитание должно быть устроено таким образом, чтобы воспитываемые изучали музыку на практике.

2. Нетрудно определить, что подходит и что не подходит для соответствующего возраста, и вместе с тем легко опровергнуть тех, кто утверждает, будто занятие

музыкой свойственно ремесленникам. Прежде всего, чтобы уметь судить о деле, нужно самому уметь его делать, а потому и люди должны, пока они молоды, сами заниматься этим делом; когда они станут старше, они должны оставить эти занятия, зато они будут в состоянии судить о прекрасном и испытывать надлежащее удовольствие благодаря урокам, полученным ими в молодости.

Упрек же, который делают некоторые, будто занятие музыкой обратит людей в ремесленников, нетрудно опровергнуть — нужно только исследовать, до какого предела люди, воспитываемые в целях усвоения ими политической добродетели, должны заниматься практическим 1341a изучением музыки, с какими мелодиями и с какими ритмами они должны ознакомиться, также на каких инструментах они должны обучаться играть, так как и это последнее, конечно, не безразлично. В этом заключается опровержение упомянутого упрека, потому что нельзя отрицать и того, что некоторые виды музыки производят указанное действие.

Ясно, что занятия музыкой не должны служить помехой для последующей деятельности человека и не должны обращать его в физическом отношении в ремесленника, делать его негодным для исполнения военных и гражданских обязанностей, как для практического упражнения в них в настоящем, так и для усвоения их в будущем. Это может быть достигнуто при обучении музыке, если молодые люди не будут напряженно заниматься ею с целью принимать участие в профессиональных состязаниях и если они не будут усваивать то причудливое и излишнее, что в настоящее время проникло в исполнение на музыкальных состязаниях, а оттуда перешло и в музыкальное воспитание. Но, за исключением этого, нужно дать возможность молодым людям наслаждаться красотой мелодии и ритма, не довольствоваться лишь тем наслаждением[17], какое дается музыкой вообще и какое способны испытывать даже некоторые из животных, а также вся масса рабов и слуг.

5. Из всего сказанного ясно и то, какими инструментами следует пользоваться. В воспитание не следует допускать ни флейту, ни какой-либо другой инструмент, на котором играют профессиональные музыканты, вроде кифары или чего-либо подобного; нужно

взять из инструментов такие, которые помогают стать хорошими слушателями как при музыкальном, так и при другом воспитании. К тому же флейта — инструмент, не способный воздействовать на нравственные свойства, а способствующий оргиастическому возбуждению, почему и обращаться к ней надлежит в таких случаях, когда зрелище скорее оказывает на человека очистительное действие (katharsin), нежели способно его чему-либо научить. Добавим к этому еще и то, что игра на флейте создает помеху в деле воспитания, так как при ней бывает исключена возможность пользоваться речью [18]. Поэтому наши предки с полным основанием запретили употребление флейты как у молодежи, так и у свободнорожденных людей вообще, хотя первоначально они ею пользовались.

6. Получив благодаря увеличению благосостояния больший досуг и возможность воспарять в большей степени к добродетели, они, отчасти еще ранее, в особенности же после Персидских войн, преисполнившись гордости после совершенных подвигов, ухватились за изучение всякого рода предметов, ревностно, но без разбора выискивая их. Поэтому они и ввели в круг школьного воспитания игру на флейте. И в Лакедемоне какой-то хорег [19] сам играл на флейте для поставленного им хора, а в Афинах флейта была в таком ходу, что на ней умело играть едва ли не большинство свободнорожденных людей. Это ясно видно из той картины, которую посвятил Фрасипп, поставивший хор для Экфантида [20]. 7. Впоследствии, однако, на основании полученного опыта флейта была выведена из употребления, после того как научились лучше судить о том, что́ направляет к добродетели и что́ к ней не направляет. Ту же участь испытали и многие старинные инструменты, как, например, пектиды, барбиты и вообще те инструменты — семиугольники, треугольни-
1341b ки, самбики [21],— игра на которых щекочет чувства слушателей, и все те, которые требуют умения действовать руками.

8. Очень остроумен сочиненный древними миф о флейтах. Рассказывают, что Афина, изобретя флейту, отбросила ее в сторону. Недурное объяснение придумано было этому, а именно будто богиня поступила так в гневе на то, что при игре на флейте лицо принимает безобразный вид. Настоящая же причина, конечно, за-

ключается в том, что обучение игре на флейте не имеет никакого отношения к умственному развитию, Афине же мы приписываем и знание и искусство.

VII 1. Итак, мы исключаем профессиональное обучение как по части инструментов, так и по части исполнения. Под профессиональным мы понимаем такое обучение, которое готовит для выступления в состязаниях, ведь при этом исполнитель занимается музыкой не ради своего усовершенствования в добродетели, но для удовольствия слушателей, притом удовольствия грубого; поэтому мы и считаем такие занятия делом не свободнорожденных людей, а наемников; эти исполнители обращаются в ремесленников, потому что цель, которую они имеют в виду, негодная. Грубость зрителей вызывает изменение самого характера музыки, так что и сами профессиональные исполнители, подлаживаясь под вкусы зрителей, претерпевают изменения и со стороны своих внутренних качеств, и со стороны телодвижений.

2. Остается рассмотреть вопрос о музыкальных ладах и ритмах как вообще, так и в приложении к воспитанию — следует ли пользоваться всеми ладами, всеми ритмами, или нужно делать между ними различие. Далее, установим ли мы и для тех, кто занимается воспитанием юношества, то же разграничение, или здесь нужно какое-нибудь иное, третье разграничение. Ведь музыка, как мы видим, состоит из мелопеи и ритмов, и не следует упускать из виду, какое действие оказывает каждая из этих составных частей в деле воспитания; какая музыка заслуживает в этом отношении предпочтения — та ли, где хороша мелодия, или та, где хорош ритм.

3. Полагая, что некоторые из современных знатоков музыки и тех философов, которые проявляют опытность в деле музыкального воспитания, дали в большинстве случаев прекрасные ответы на поставленные нами вопросы, мы отошлем желающих обстоятельно ознакомиться с этим предметом к их работам, сами же будем рассуждать о нем теперь только с общей точки зрения и наметим лишь его основные черты. 4. Ввиду того что мы принимаем то подразделение мелодии, какое установлено некоторыми философами, различающими мелодии этические, практические и энтузиастические[23]

и определяющими природу отдельных ладов, соответствующую каждому виду этих мелодий [24], мы утверждаем, что музыкой следует пользоваться не ради одной цели, а ради нескольких: и ради воспитания, и ради очищения (что мы называем очищением — этого теперь мы объяснять не будем, а в сочинении «О поэтике» скажем об этом яснее) [25]; в-третьих, ради времяпрепровождения, т. е. ради успокоения и отдохновения от напряженной деятельности. 5. Отсюда ясно, что, хотя можно пользоваться всеми ладами, применять их должно не одинаковым образом. Для воспитания следует обращаться к тем ладам, которые более всего соответствуют этическим мелодиям, для слушателей же, когда музыкальное произведение исполняется другими лицами, можно пользоваться и практическими и энтузиастическими мелодиями. Ведь переживаниям, сильно действующим на душу некоторых людей, подвержены в сущности все — различие лишь в степени; примеры — состояние жалости, страха, а также энтузиазма. И энтузиастическому возбуждению подвержены некоторые люди, впадающие в него, как мы видим, под влиянием религиозных песнопений, когда эти песнопения действуют возбуждающим образом на душу и приносят как бы исцеление (iatreia) и очищение (katharsis).

6. То же самое неизбежно испытывают и те, кто подвержен состоянию жалости и страха и вообще всякого рода переживаниям,—такое переживание свойственно всякому; все такие люди получают некое очищение и облегчение, связанное с удовольствием; точно так же песнопения очистительного характера доставляют людям безобидную радость. Поэтому такого рода ладами и соответствующими им мелодиями следует предоставить пользоваться [26] актерам, исполняющим музыкальные партии в театре. 7. Так как зритель бывает двоякого рода, один — свободнорожденный и образованный, другой — грубый, из ремесленников, поденщиков и тому подобных, то и для этого последнего нужно в целях предоставления ему отдыха устраивать состязания и зрелища. Подобно тому как души их отклоняются в сторону от естественного состояния, так и в музыкальных ладах есть отклонения, а в мелодиях наблюдается повышенное напряжение и противная природе окраска. Ведь каждый получает удовольствие от того, что свойственно его природе; поэтому и участни-

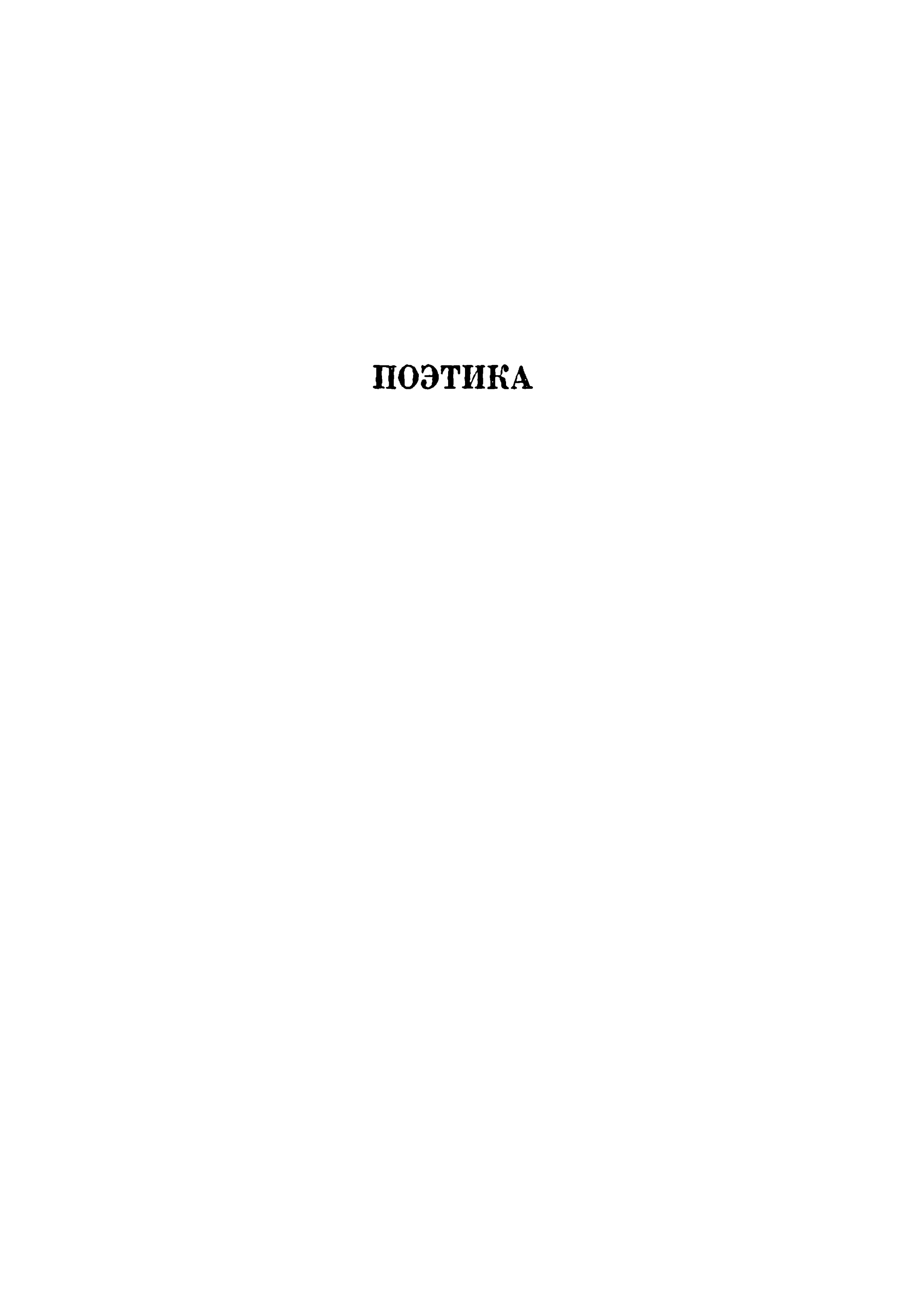
кам состязаний следует предоставить возможность пользоваться такого рода музыкой, применяясь к такому зрителю.

8. Для воспитания же, как сказано выше, нужно пользоваться мелодиями этического характера и соответствующими им ладами. Таким ладом, как мы ранее сказали, является лад дорийский; но можно воспользоваться также и тем или иным из других ладов, если причастные к занятиям философией и к музыкальному воспитанию одобрят его. Сократ в «Государстве»[27] не прав, когда утверждает, что наряду с дорийским ладом можно оставить еще только фригийский, тем более что 1342b он из музыкальных инструментов исключает флейту. Ведь фригийский лад в ряду других занимает такое же место, какое флейта — среди музыкальных инструментов: тот и другая имеют оргиастический, страстный характер. 9. Доказательством этого служит поэзия: для выражения вакхического экстаза и тому подобных состояний возбуждения из всех инструментов преимущественно нужна флейта, а среди ладов такая поэзия для соответствующего выражения прибегает к фригийскому ладу. Дифирамб, например, по общему признанию, считается фригийским, в доказательство чего лица, занимавшиеся этим вопросом, приводят многочисленные примеры, между прочим и следующий: Филоксен[28], попытавшийся обработать дифирамб и мифы в дорийском ладе, оказался не в состоянии осуществить это, но, руководимый самой природой, он снова обратился к фригийскому ладу как наиболее подходящему. 10. Что касается дорийского лада, то все согласны в том, что ему свойственно наибольшее спокойствие и что он по преимуществу отличается мужественным характером. Сверх того, раз мы всегда отдаем предпочтение середине перед крайностями и, по нашему утверждению, к этой середине и должно стремиться, дорийский же лад среди прочих отличается именно этими свойствами, то ясно, что молодежь надлежит воспитывать предпочтительно в дорийских мелодиях.

Существуют две цели: возможное и пристойное, и каждый человек должен преимущественно браться за то, что для него возможно и что для него пристойно. Но и это определяется возрастом человека. Так, например, людям, утомленным долгими годами жизни, не легко петь в напряженных ладах; таким людям сама

природа подсказывает необходимость обратиться к песням, сочиненным в вялых ладах.

11. Вот почему основательный упрек делают Сократу некоторые знатоки музыки и по поводу того, что он исключал из воспитания[29] вялые лады, считая их ладами опьяняющими, не в том смысле, что они способны привести человека в состояние опьянения (опьянение скорее приводит человека в вакхический экстаз), но потому, что они расслабленные. Для следующего возраста, т. е. для более старшего, следует допустить и такие лады, и соответствующие им мелодии. Но если в числе ладов имеется такой, который приличествует детскому возрасту, именно потому, что он способствует помимо воспитания развитию благовоспитанности — а этим требованиям, по-видимому, более всего удовлетворяет лидийский лад,— то ясно, что в деле воспитания должно руководствоваться тремя правилами: держаться середины, возможного, пристойного[30].



ПОЭТИКА

1. О поэтическом искусстве как таковом и о видах его; о том, каковы возможности каждого [вида]; о том, как должны составляться сказания (mythoi), чтобы поэтическое произведение было хорошим; кроме того, из скольких и каких оно бывает частей; а равным образом и о других предметах, подлежащих такому же исследованию,— [обо всем этом] поведем нашу речь, начав естественным образом с самого первичного[1].

Сочинение эпоса, трагедий, а также комедий и дифирамбов, равно как и большая часть авлетики с кифаристикой[2],— все это в целом не что иное, как подражания (mimēseis); различаются же они между собою трояко: или разными средствами подражания, или разными его предметами, или разными, нетождественными способами.

Подобно тому как некоторые подражают многому, пользуясь при изображении красками и формами (иные благодаря искусству, а иные — навыку), а другие — [пользуясь] голосом[3], точно так и вышесказанные искусства все совершают подражание, [пользуясь] ритмом, словом и гармонией или раздельно, или вместе. Так, только гармонией и ритмом пользуются авлетика, кифаристика и другие, какие есть искусства, на то способные, например свирельное; [так], только ритмом, без гармонии совершается подражание в искусстве плясунов, ибо они изобразительными ритмами достигают подражания характерам, и страстям, и действиям. А то [искусство], которое пользуется только голыми словами или метрами[4], причем последними или в смешении друг с другом, или держась какого-нибудь одного,— оно до сих пор остается [без названия]. В самом деле, мы ведь не смогли бы дать общего имени ни мимам Софрона с Ксенархом[5] и сократическим разговорам, ни если бы кто совершал подражание посредством тримет-

ров, элегических или иных стихов (это только люди, связывающие понятие «поэт» с метрической формой, называют одних элегиками, других эпиками, величая их поэтами не по [характеру их] подражания, а огульно по [применяемому] метру, даже если бы в метрах было издано что-нибудь по медицине или физике; они привычно называют [автора поэтом], между тем как [на самом деле] между Гомером и Эмпедоклом ничего нет общего, кроме метра, и поэтому одного по справедливости можно назвать поэтом, а другого скорее природоведом, чем поэтом), ни даже если кто в своем подражании устроит смесь всех метров, как сделал Херемон в своем «Кентавре», рапсодии из всех метров[6]. Об этих предметах сказанного достаточно. Но есть, [наконец], и такие [искусства], которые пользуются всеми названными [средствами], т. е. ритмом, напевом и метром,— таковы сочинение дифирамбов и номов, трагедия и комедия, а различаются они тем, что одни [пользуются] всем этим сразу, а другие — в отдельных частях[7]. Вот каковы различия искусства [в наличии средств], какими они производят подражание.

2. Но так как все подражающие подражают лицам 1448a
действующим, а действующие необходимо бывают или хорошими, или дурными (так как нравы почти всегда определяются именно этим, различаясь между собой [именно] добродетелью и порочностью), или лучше нас, или хуже, или как мы (так и у живописцев: Полигнот изображал лучших, Павсон — худших, а Дионисий — таких, как мы[8]), то очевидно, что и каждое из названных подражаний будет иметь те же различия и, таким образом, подражая различным предметам, и само будет различно. Ибо, как в танце, в авлетике, в кифаристике могут быть такие несходства, точно так же и в прозе, и в стихах без музыки: так, Гомер представляет лучших, Клеофонт — таких, как мы, а Гегемон Фасосский, первый творец пародий, или Никохар, создатель «Дейлиады»,— худших; равным образом и в дифирамбах и номах [...][9], где можно подражать и так, как Тимофей или Филоксен в «Киклопах». Такова же разница и между трагедией и комедией: одна стремится подражать худшим, другая — лучшим людям, нежели нынешние.

3. Есть еще и третье различие в этой области: каким способом совершается каждое из этих подражаний. Ибо можно подражать одному и тому же одними и теми же средствами, но так, что [автор] или то ведет повествование [со стороны], то становится в нем кем-то иным подобно Гомеру; или [все время остается] самим собой и не меняется; или [выводит] всех подражаемых [в виде лиц] действующих и деятельных.

Таковы-то эти три различия в способе подражания, как было сказано вначале: чем [подражать], чему и как. Таким образом, в одном отношении Софокл как подражатель подобен Гомеру, ибо оба они подражают хорошим людям, а в другом отношении — Аристофану, ибо оба они выводят в подражании лиц действующих и делающих. Отсюда, говорят иные, и сама драма называется «действом» (drama), ибо подражает лицам действующим (drōntes). По этой-то причине и заявляют доряне свои притязания на трагедию и комедию; на комедию — мегаряне как здешние, [утверждающие], будто она у них явилась вместе с народовластием, так и сицилийские, ибо оттуда был родом поэт Эпихарм намного раньше и Хионида и Магнета, а на трагедию — некоторые из пелопоннесских дорян [10]. Они ссылаются в доказательство на названия: говорят, что это у них пригородные селения называются «комами», как в Афинах «демами» [11], и будто комедианты получили имя не от [глагола] «пировать» (komazein), а от этих самых
1448b «ком», по которым они скитались, выгнанные с бесчестьем из города; [и еще говорят], что это у них в языке «действовать» будет «dran», тогда как у афинян — «prattein».

Итак, о различиях в подражании, сколько их и какие они, сказано достаточно.

4. Породили поэтическое искусство явным образом две причины, и обе естественные. Ведь подражать присуще людям с детства: люди тем ведь и отличаются от остальных существ, что склоннее всех к подражанию, и даже первые познания приобретают путем подражания, и результаты подражания всем доставляют удовольствие; доказательство этому — факты: на что нам неприятно смотреть [в действительности], на то мы с удовольствием смотрим в самых точных изображениях, например на облики гнуснейших животных и на тру-

пы. Объясняется же это тем, что познавание — приятнейшее дело не только для философов, но равным образом и для прочих людей, только последние причастны ему в меньшей степени. Глядя на изображения, они радуются, потому что могут при таком созерцании поучаться и рассуждать, что есть что, например: «Вот это такой-то!»; если же [изображенного] не случалось видеть прежде, то удовольствие бывает не от подражания, а от отделки, краски и тому подобных причин. И вот, так как подражание свойственно нам по природе [не менее, чем] гармония и ритм (а что метры — это частные случаи ритмов, видно всякому), то с самого начала одаренные люди, постепенно развивая [свои способности], породили из своих импровизаций (autoskhediasmata) поэзию.

Распалась же поэзия [на два рода] сообразно личному характеру [поэтов]. А именно, более важные из них подражали прекрасным делам подобных себе людей, а те, что попроще,— делам дурных людей; последние сочиняли сперва ругательные песни, как первые — гимны и хвалебные песни. До Гомера мы не можем назвать ничьего такого сочинения, хотя, вероятно, их было немало, а начиная с Гомера — можем: таков его «Маргит» [12] и тому подобное. В этих стихах и явился по удобству своему ямбический метр, поэтому и по сей день он называется ямбическим (язвительным), что с помощью его люди язвили (iambidzein) друг друга. И вот явились меж древних поэты героические и ямбические. [Среди них] Гомер как в важных стихах был поэтом по преимуществу (ибо он один не только хорошо [писал], но и создавал драматичные подражания [13]), так и в комедии первый показал ее формы, драматично представив не ругательное, а смешное, ибо его «Маргит» относится к комедиям так же, как «Илиада» и «Одиссея» — к трагедиям. Когда же явились трагедия и комедия, то, которые к какому роду поэзии от природы чувствовали влечение, те вместо ямбических поэтов сделались комедийными, а вместо эпических — трагедийными, потому что эти формы были лучше и достойнее прежних.

Здесь не место рассматривать, достигла ли уже трагедия достаточного развития в [отдельных] своих частях или нет как сама по себе, так и по отношению к зрелищу. Как и комедия, возникнув первоначально из

импровизаций: [трагедия] — от запевал дифирамба, [комедия — от запевал] фаллических песен, какие и теперь еще в обычае во многих городах,— [трагедия] разрослась понемногу, так как поэты развивали в ней [ее черты] по мере выявления. Наконец, испытав много перемен, трагедия остановилась, обретя наконец присущую ей природу. Что касается числа актеров, то Эсхил первый довел его с одного до двух, ограничил хоровые части и предоставил главную роль диалогу, а Софокл [ввел] трех [актеров] и декорации. Что же касается величия, то от мелких сказаний и от потешного слога [трагедия], развиваясь из сатировской драмы, далеко не сразу достигла своей важности; [при этом] и метр из [трохаического] тетраметра стал ямбическим (ибо сперва пользовались тетраметром, так как поэзия была сатировской и более плясовой; но как скоро развилась речевая часть, то сама природа отыскала свойственный ей метр, так как ямб — самый речевой из всех метров, а доказательство тому — в том, что в разговоре между собой мы очень часто говорим ямбами, гекзаметрами же редко, да и то лишь выбиваясь из речевой гармонии); наконец, о многочисленности вставочных частей (epeisodia) и прочих отдельных украшений, по преданию [приписываемых трагедии], ограничимся сказанным, потому что излагать все подробности было бы, пожалуй, слишком трудно.

5. Комедия же, как сказано, есть подражание [людям] худшим, хотя и не во всей их подлости: ведь смешное есть [лишь] часть безобразного. В самом деле, смешное есть некоторая ошибка и уродство, но безболезненное и безвредное; так, чтобы недалеко [ходить за примером], смешная маска есть нечто безобразное и искаженное, но без боли.

Итак, изменения в трагедии и виновники их нам известны, в комедии же неизвестны, ибо на нее с самого начала не обращали внимания, даже хор для комиков 1449b архонт стал давать [лишь] очень поздно, а [раньше он составлялся] из любителей. Только когда она уже имела известные формы, начинают упоминаться имена ее сочинителей; но кто ввел маски, кто — пролог, кто увеличил число актеров и т. п., остается неизвестным. Сочинять [комедийные] сказания стали Эпихарм и Формий [14] — это [открытие] пришло сперва

из Сицилии, а среди афинян первый Кратет оставил ямбический дух и стал сочинять речи и сказания общего значения.

Итак, эпопея как подражание важному следовала за трагедией [во всем], кроме величавого метра, а отличалась от нее единообразием метра и повествовательностью, да еще объемом, поскольку трагедия обычно старается уложиться в круг одного дня или выходить из него лишь немного; эпопея же временем не ограничена, в том и разница; впрочем, первоначально и это в трагедиях и эпосах делалось одинаково. Части же трагедии — иные общие с эпопеею, а иные свойственны только ей; поэтому кто понимает разницу между хорошей и плохой трагедией, поймет ее и между эпосами, ибо, что есть в эпопее, то [все] есть и в трагедии, но, что есть в трагедии, то не все есть в эпопее.

6. Об [эпическом] искусстве подражать в гексаметрах и о комедии мы скажем далее [15], а теперь поведем речь о трагедии, извлекши из вышесказанного вытекающее определение ее сущности: «Трагедия есть подражание действию важному и законченному, имеющему [определенный] объем, [производимое] речью, услащенной по-разному в различных ее частях, [производимое] в действии, а не в повествовании и совершающее посредством сострадания и страха очищение (katharsis) подобных страстей». «Услащенной речью» я называю речь, имеющую ритм, гармонию и напев, а «по-разному в разных частях» — то, что в одних частях это совершается только метрами, а в других еще и напевом.

А так как подражание производится в действии, то по необходимости первою частью трагедии будет убранство зрелища, затем музыкальная часть и [затем] речь: именно этими средствами и производится подражание. Под речью я имею в виду метрический склад, а что значит музыкальная часть, вполне ясно [и без объяснений].

Далее, так как [трагедия] есть подражание действию, а действие совершается действующими лицами, которые необходимо должны быть каковы-нибудь по характеру и образу мыслей (ибо только поэтому мы и 1450a
действия называем каковыми-нибудь), то естественно являются две причины действий — мысль и характер,

в соответствии с которыми все приходят или к удаче, или к неудаче. [Наконец], само подражание действию есть сказание. В самом деле, сказанием я называю сочетание событий; характером — то, что заставляет нас называть действующие лица каковыми-нибудь, а мыслью — то, в чем говорящие указывают на что-то [конкретное] или выражают [общее] суждение.

Итак, во всякой трагедии необходимо должно быть шесть частей, соответственно которым она бывает какова-нибудь: это сказание (mythos), характеры (ēthē), речь (lexis), мысль (dianoia), зрелище (opsis) и музыкальная часть (melos). К средствам подражания относятся две части, к способу — одна и к предмету — три; помимо же этих, [других частей] нет. Можно сказать, что этими частями пользуются не немногие из поэтов, [но все], потому что всякая трагедия включает зрелище, характер, сказание, речь, напев и мысль.

Но самая важная из этих частей — склад событий. В самом деле, трагедия есть подражание не [пассивным] людям, но действию, жизни, счастью, [а счастье и] несчастье состоят в действии. И цель [трагедии — изобразить] какое-то действие, а не качество, между тем как характеры придают людям именно качества, а счастливыми и несчастливыми они бывают [только] в результате действия. Итак, [в трагедии] не для того ведется действие, чтобы подражать характерам, а, [наоборот], характеры затрагиваются [лишь] через посредство действий; таким образом, цель трагедии составляют события, сказание, а цель важнее всего. Кроме того, без действия трагедия невозможна, а без характеров возможна: трагедии очень многих новейших поэтов — без характеров [16]. И вообще многие поэты таковы, что относятся друг к другу так, как среди живописцев Зевксид к Полигноту: именно, Полигнот был отличным живописцем характеров, а в живописи Зевксида характеров совсем нет. Далее: если кто расположит подряд характерные речи (rhēseis ēthicai), отлично сделанные и по словам и по мыслям, то [все же] не выполнит задачу трагедии; а трагедия, хоть и меньше пользующаяся всем этим, но содержащая сказание и склад событий, [достигнет этого] куда лучше. К тому же то главное, чем трагедия увлекает душу,— переломы и узнавания — суть части именно сказания. И еще доказательство: кто берется сочинять [трагедии], те

прежде добиваются успеха в слоге и характерах, а потом уже в сочетании событий; таковы и почти все древнейшие поэты. Стало быть, начало и как бы душа трагедии — именно сказание, и только во вторую очередь — характеры. Подобное [видим] и в живописи: 1450b иной густо намажет самыми лучшими красками, а [все-таки] не так будет нравиться, как иной простым рисунком. [Итак, трагедия] есть [прежде всего] подражание действию и главным образом через это — действующим лицам.

Третье в трагедии — мысль, то есть умение говорить существенное и уместное в речах; это составляет задачу политики и риторики — у древних поэтов [лица] говорят, как политики, у новых — как риторы[17]. В самом деле, характер — это то, что обнаруживает склонность: какова она в тех положениях, где неясно, что предпочитать и чего избегать; поэтому не имеют характера те речи, в которых совсем нет того, что говорящий предпочитает или избегает. А мысль — это то, чем доказывается, будто нечто есть или нет, или вообще что-то высказывается.

Четвертое в словесном выражении — это речь, а речь, как уже сказано,— это изъяснение посредством слов. Это имеет одинаковое значение и в метрической форме, и в прозаической. Из остальных частей трагедии пятая, музыка, составляет главнейшее из услаждений; а [шестая], зрелище, хоть и сильно волнует душу, но чужда [нашему] искусству и наименее свойственна поэзии: ведь сила трагедии сохраняется и без [сценического] состязания, и без актеров, а устроение зрелища скорее нуждается в искусстве декоратора, чем поэтов.

7. Установив эти определения, скажем теперь, каков должен быть склад событий, ибо он в трагедии составляет первую и главную часть.

Нами принято, что трагедия есть подражание действию законченному и целому, имеющему известный объем, ведь бывает целое и не имеющее объема[18]. А целое есть то, что имеет начало, середину и конец. Начало есть то, что само не следует необходимо за чем-то другим, а, [напротив], за ним естественно существует или возникает что-то другое. Конец, наоборот, есть то, что само естественно следует за чем-то по необходимо-

сти или по большей части, а за ним не следует ничего другого. Середина же — то, что и само за чем-то следует, и за ним что-то следует. Итак, нужно, чтобы хорошо сложенные сказания не начинались откуда попало и не кончались где попало, а соответствовали бы сказанным понятиям.

Далее, так как прекрасное — и живое существо, и всякая вещь, которая состоит из частей,— не только должно эти части иметь в порядке, но и объем должно иметь не случайный (так как прекрасное состоит в величине и порядке: потому-то не может быть прекрасно ни слишком малое животное, ибо при рассмотрении его в неощутимо [малое] время [все его черты] сливаются, ни слишком большое, например в 10 тысяч стадий, ибо рассмотрение его совершается не сразу, а единство его и цельность ускользают из поля зрения рассматривающих), то, как прекрасное животное или тело должно иметь величину удобообозримую, так и сказание должно иметь длину удобозапоминаемую. Определение этой длины применительно к [условиям] состязаний и к восприятию [зрителей] к [поэтическому] искусству не относится: так, если бы пришлось ставить на состязание сто трагедий, то время состязаний отмерялось бы по водяным часам, как и бывает в иных случаях[19]. Определение же [этой длины] применительно к природе предмета [таково]: что лучше в отношении ясности, то прекраснее и по величине. Так что можно дать простое определение: тот объем достаточен, внутри которого при непрерывном следовании [событий] по вероятности или необходимости происходит перелом от несчастья к счастью или от счастья к несчастью.

8. Сказание бывает едино не тогда, как иные думают, когда оно сосредоточено вокруг одного лица, потому что с одним лицом может происходить бесконечное множество событий, из которых иные никакого единства не имеют; точно так же и действия одного лица многочисленны и никак не складываются в единое действие. Поэтому думается, что заблуждаются все поэты, которые сочиняли «Гераклеиду», «Тесеиду» и тому подобные поэмы,— они думают, что раз Геракл был один, то и сказание [о нем] должно быть едино. А Гомер, как и в прочем [пред другими] отличается, так и тут, как видно, посмотрел на дело правильно, по дарованию ли

своему или по искусству: сочиняя «Одиссею», он не взял всего, что с [героем] случилось,— и как он был ранен на Парнасе, и как он притворялся безумным во время сборов на войну,— потому что во всем этом нет никакой необходимости или вероятности, чтобы за одним следовало другое; [нет,] он сложил «Одиссею», равно как и «Илиаду», вокруг одного действия в том смысле, как мы говорим. Следовательно, подобно тому как в других подражательных искусствах единое подражание есть подражание одному предмету, так и сказание, будучи подражанием действию, должно быть [подражанием действию] единому и целому, а части событий должны быть так сложены, чтобы с перестановкой или изъятием одной из частей менялось бы и расстраивалось целое, ибо то, присутствие или отсутствие чего незаметно, не есть часть целого.

9. Из сказанного ясно и то, что задача поэта — говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности или необходимости. 1451b
Ибо историк и поэт различаются не тем, что один пишет стихами, а другой прозою (ведь и Геродота можно переложить в стихи, но сочинение его все равно останется историей, в стихах ли, в прозе ли),— нет, различаются они тем, что один говорит о том, что было, а другой — о том, что могло бы быть. Поэтому поэзия философичнее и серьезнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, история — о единичном. Общее есть то, что по необходимости или вероятности такому-то [характеру] подобает говорить или делать то-то; это и стремится [показать] поэзия, давая [героям вымышленные] имена. А единичное — это, например, что сделал или претерпел Алкивиад.

Что в комедии это так, уже не вызывает сомнений: [здесь поэты], составив сказание по [законам] вероятности, дают [действующим лицам] произвольные имена, а не пишут, как ямбографы, [карикатуры] на отдельных лиц[20]. В трагедиях же придерживаются имен, действительно бывших, ибо убедительно бывает [только] возможное, а мы сомневаемся в возможности того, чего не было, и воочию видим возможность того, что было: ведь будь оно невозможно, его бы и не было. Да и в некоторых трагедиях бывает одно-два имени известных, а прочие вымышлены; а в иных [даже] ни одного [из-

вестного], как, например, в «Цветке» Агафона[21], где одинаково вымышлены и события и имена, а все же он имеет успех. Следовательно, не нужно во что бы то ни стало гнаться за традиционными сказаниями, вокруг которых строятся трагедии. Да и смешно за этим гнаться, потому что [даже] известное известно лишь немногим, а успех имеет одинаковый у всех.

Итак, отсюда ясно, что сочинитель должен быть сочинителем не столько стихов, сколько сказаний: ведь сочинитель он постольку, поскольку подражает, а подражает он действиям. Впрочем, даже если ему придется сочинять [действительно] случившееся, он все же останется сочинителем, ведь ничто не мешает тому, чтобы иные из случившихся событий были таковы, каковы они могли бы случиться по вероятности и возможности; в этом отношении он и будет их сочинителем.

Из простых сказаний и действий самые слабые — эпизодические. Эпизодическим сказанием я называю такое, в котором эпизоды следуют друг за другом без вероятия и без необходимости. Такие сказания складываются у дурных поэтов по собственной их вине, а у хороших — ради актеров: давая им случай к соревнованию и растягивая сказание сверх его возможностей, они часто бывают вынуждены искажать последовательность [событий].

1452a А так как [трагедия] есть подражание действию не только законченному, но и [внушающему] сострадание и страх, а это чаще всего бывает, когда что-то одно неожиданно оказывается следствием другого (в самом деле, здесь будет больше удивительного, чем [если что случится] нечаянно и само собой, ведь и среди нечаянных событий удивительнейшими кажутся те, которые случились как бы нарочно: как, например, в Аргосе статуя Мития упала и убила виновника смерти этого самого Мития, когда тот смотрел на нее; такие события кажутся не случайными), то и наилучшими сказаниями необходимо будут именно такие.

10. Сказания бывают или простые, или сплетенные, ибо и действия, подражания которым они представляют, бывают именно таковы. Простым действием я называю такое действие, непрерывное и единое (как сказано выше), при котором перемена [судьбы] проис-

ходит без перелома и узнавания; а в сплетенном перемена происходит с узнаванием, с переломом или и с тем и с другим. Все это должно возникать из самого склада сказания так, чтобы оно следовало из прежних событий или по необходимости, или по вероятности, ибо ведь большая разница, случится ли нечто *вследствие* чего-либо или *после* чего-либо.

11. Перелом (peripeteia), как сказано, есть перемена делаемого в свою противоположность, и при этом, как мы только что сказали, [перемена] вероятная или необходимая. Так, в «Эдипе» [вестник], пришедший объявить, кто был Эдип и тем обрадовать его и избавить от страха перед матерью, на самом деле достигает [лишь] обратного; так и в «Линкее»[22] одного ведут на смерть, а другой, Данай, идет за ним, чтобы убить его, но по ходу событий выходит так, что последний погиб, а первый спасся.

Узнавание же (anagnōrisis), как ясно из названия, есть перемена от незнания к знанию, [а тем самым] или к дружбе, или к вражде [лиц], назначенных к счастью или к несчастью. Самое лучшее узнавание — такое, когда с ним вместе происходит и перелом, как в «Эдипе». Бывают, конечно, и другие узнавания: оно может, как сказано[23], происходить и над вещами неодушевленными, даже случайными, а можно узнать и то, сделал ли кто что-либо или не сделал. Но лучше всего [связано] со сказанием и лучше всего [связано] с действием [именно] первоназванное [узнавание], ибо такое узнавание с переломом будет производить или сострадание, или страх, а именно таким действиям, как предполагается, подражает трагедия; и счастье с несчастьем тоже будут сопутствовать таким [узнаваниям].

Так как узнавание есть узнавание кого-либо, то иногда [оно состоит в том, что] один узнает другого, а сам ему известен, иногда же узнавать друг друга приходится обоим — так, например, Ифигения была узнана Орестом по переданному письму, Оресту же перед Ифигенией потребовалось другое узнавание[24].

Вот к чему сводятся [первые] две части сказания — перелом и узнавание. Третья [часть сказания] — это страсть (pathos). Из этих [трех частей] о переломе и узнавании уже сказано. Страсть же есть действие,

причиняющее гибель или боль, например смерть на сцене, мучения, раны и тому подобное.

12. Части трагедии, которыми следует пользоваться как образующими (eidē), названы нами выше; части же составляющие (kata to poson), на которые [трагедия] разделяется по объему, таковы: пролог, эписодий, эксод и хоровая часть, а в ней парод и стасим[25]. Это части, общие всем трагедиям, [а в некоторых есть еще] особенные — песни со сцены и коммосы. Пролог есть целая часть трагедии до хорового парода; эписодий — целая часть трагедии между целыми хоровыми песнями; эксод — целая часть трагедии, за которою уже нет хоровой песни; а из хоровых песен парод есть первая целая речь хора, стасим — хоровая песня без анапестов и трохеев[26], а коммос — общий плач хора и со сцены.

Итак, о частях трагедии, которыми следует пользоваться [как образующими], мы упомянули выше, а части, на которые она разделяется по объему, указаны сейчас.

13. А к чему следует стремиться и чего остерегаться при складывании сказаний и откуда произойдет действие трагедии, об этом нужно сказать теперь, тотчас после уже сказанного.

Так как составу наилучшей трагедии надлежит быть не простым, а сплетенным, и так как при этом он должен подражать [действию, вызывающему] страх и сострадание (ибо в этом особенность данного подражания), то очевидно, что не следует: ни чтобы достойные люди являлись переходящими от счастья к несчастью, так как это не страшно и не жалко, а только возмутительно; ни чтобы дурные люди переходили от несчастья к счастью, ибо это уж всего более чуждо трагедии, так как не включает ничего, что нужно,— ни человеколюбия, ни сострадания, ни страха; ни чтобы слишком дурной человек переходил от счастья к несчастью, ибо такой склад хоть и включал бы человеколюбие, но не [включал бы] ни сострадания, ни страха, ибо сострадание бывает лишь к незаслуженно страдающему, а страх — за подобного себе, стало быть, такое событие не вызовет ни сострадания, ни страха. Остается среднее между этими [крайностями]: такой человек, кото-

рый не отличается ни добродетелью, ни праведностью, и в несчастье попадает не из-за порочности и подлости, а в силу какой-то ошибки (hamartia) [27], быв до этого в великой славе и счастье, как Эдип, Фиест и другие видные мужи из подобных родов.

Итак, необходимо, чтобы хорошо составленное сказание было скорее простым, чем (как утверждают некоторые) двойным, и чтобы перемена в нем происходила не от несчастья к счастью, а, наоборот, от счастья к несчастью и не из-за порочности, а из-за большой ошибки [человека] такого, как сказано, а [если не такого], то скорее лучшего, чем худшего. Доказательства тому очевидны: ведь раньше поэты перебирали первые попавшиеся сказания, теперь же лучшие трагедии держатся в кругу немногочисленных родов — например, об Алкмеоне, Эдипе, Оресте, Мелеагре, Фиесте, Телефе и других, кому довелось претерпеть или совершить ужасное.

Итак, с точки зрения искусства лучшая трагедия — это [трагедия] именно такого склада. Поэтому ошибаются те, кто винит Еврипида за то, что он так делает в своих трагедиях и многие трагедии имеют у него худой конец. Это, как сказано, правильно; а лучшее тому доказательство — в том, что на сценах и в состязаниях именно такие трагедии кажутся трагичнейшими, если правильно выполнены, и Еврипид кажется трагичнейшим из поэтов, даже если в остальном у него не все ладно. А на втором месте находится тот склад [трагедии], который иные считают первым: двойной склад, как в «Одиссее», и с противоположным исходом для хороших и для дурных. Первая такая трагедия кажется лишь по слабодушию зрителей, ведь поэты [часто] следуют за зрителями и поступают им в угоду. [В действительности же] удовольствие такого рода свойственно не трагедии, а скорее комедии: ведь это там даже злейшие враги по сказанию, как Орест и Эгисф, уходят под конец [со сцены] друзьями и никто ни от кого не умирает [28].

14. Ужасное и жалостное может происходить от 1453b
зрелища, а может и от самого склада событий: это последнее важнее и [свойственно] лучшему поэту. В самом деле, сказание и без поглядения должно быть так сложено, чтобы от одного слушания этих событий можно

было испытывать трепет и жалость о происходящем, как испытывает их тот, кто слушает сказание об Эдипе. Достигать этого через зрелище — дело не [поэтического] искусства, а скорее постановщика. А достигать через зрелище даже не ужасного, а только чудесного[29] это совсем не имеет отношения к трагедии: ведь от трагедии нужно ожидать не всякого удовольствия, а лишь свойственного ей. Так, в трагедии поэт должен доставлять удовольствие от сострадания и страха через подражание им, а это ясно значит, что эти [чувства] он должен воплощать в событиях.

Рассмотрим же, какое стечение действий кажется страшным и какое жалостным. Такие действия происходят непременно или между друзьями, или между врагами, или между ни друзьями, ни врагами. Если [так поступает] враг с врагом, то ни действие, ни намерение не [содержат] ничего жалостного, кроме страдания самого по себе. То же самое, [если так поступают] ни друзья, ни враги. Но когда страдание возникает среди близких — например, если брат брата, или сын отца, или мать сына, или сын свою мать убивает, намеревается убить или делает что-то подобное,— то этого как раз и следует искать.

[При этом] нельзя разрушать сказания, сохраненные преданием, такие, как смерть Клитемнестры от руки Ореста или Эрифилы от руки Алкмеона: нужно уметь и самому делать находки, и преданием пользоваться искусно. А что такое «искусно», я [сейчас] поясню. Действия могут совершать, [во-первых], лица, которые знают и понимают, [что они делают] (так писали старые [поэты], так и Еврипид представил Медею, убивающую своих детей). А [во-вторых], может быть и так, что свое страшное дело они сделают в неведении и только потом узнают близость свою [к жертве] (таков Эдип у Софокла, впрочем, здесь деяние [вынесено] за пределы драмы, а в пределах трагедии таковы Алкмеон у Астидаманта или Телегон в «Раненом Одиссее»[30]. Третий случай — это когда кто-нибудь по неведению намеревается совершить непоправимое, но приходит к узнаванию раньше, чем это совершит. И других случаев, кроме этих, быть не может, ибо необходимо или сделать что-то, или нет, или зная, или не зная.

Из всего этого самое худшее — зная, намереваться [что-то сделать], однако же так и не сделать: это от-

вратительно, но не трагично, так как здесь нет страсти. Поэтому так никто [из поэтов] не делает, разве что из- 1454a
редка, например в «Антигоне», [где] Гемон [намеревается убить] Креонта[31]. Сделать что-то — это уже лучше. Еще того лучше — сделать, не зная, а сделав, узнать: ибо здесь и отвратительного нет, и узнавание бывает разительно. Самый же сильный случай — последний: я говорю о том, как, например, в «Кресфонте»[32] Меропа намеревается убить своего сына, но не убивает его, а узнает, как в «Ифигении» сестра узнает брата, а в «Гелле» — сын свою мать, которую он хотел было выдать. Вот почему, как уже сказано, трагедии пишутся лишь о немногих родах: [поэты] в своих поисках, руководимые не столько искусством, сколько случаем, напали на мысль черпать из сказаний именно такие [положения], и вот оказались принуждены обращаться лишь к тем семьям, в которых происходили подобные страсти.

Итак, о складе событий и о том, каковы должны быть сказания, сказано достаточно.

15. Что касается характеров, то здесь следует иметь в виду четыре цели[33]. Первое и главное — характеры должны быть хорошими: [лицо] будет иметь характер, если, как сказано, обнаружит в своих речах или поступках какой-то выбор, [и оно будет иметь] хороший [характер], если хорошим [будет его выбор]. Это может быть во всяком человеке: и женщина бывает хорошая, и даже раб, хотя, быть может, первая и хуже [мужчины], а второй и вовсе худ. Во-вторых, [характеры должны быть] сообразны: характер может быть мужественным, но, например, женскому [лицу] мужество и сила несообразны. В-третьих, характеры [должны быть] похожи: это не то же самое, что делать их хорошими и сообразными, как сказано выше, а совсем другое. В-четвертых, [характеры должны быть] последовательны: если даже лицо, представленное подражанием, само непоследовательно, и такой характер лежит под [его поступками], то все же и непоследовательным оно должно быть последовательно. Пример низости характера, не вызванной необходимостью,— Менелай в «Оресте»; характера непристойного и несообразного — плач Одиссея в «Скилле» и речь Меланиппы; характера непоследовательного — «Ифигения в Авлиде», так

как умоляющая Ифигения совсем не похожа на ту, какой она является вслед за тем [34].

В характерах, как и в складе событий, всегда следует искать или необходимого, или вероятного, так чтобы такой-то говорил или делал такое-то по необходимости или вероятности и чтобы то-то происходило вслед за тем-то по необходимости или вероятности. Стало быть, очевидно, что и развязки сказаний должны вытекать из самих сказаний, а не с помощью машины, как 1454b в «Медее» или в [сцене] отплытия в «Илиаде» [35]; машиною же следует пользоваться [лишь] для [событий] за пределами драмы — для всего, что случилось прежде и чего человеку нельзя знать, или для всего, что случится позже и нуждается в предсказании и возвещении [от богов] [36], ибо богам мы приписываем всеведение. Ибо в событиях, [как и в характерах], не должно быть ничего нелогичного, в противном же случае [оно как раз и выносится] за пределы трагедии, как, например, в «Эдипе» Софокла [37].

А так как трагедия есть подражание [людям] лучшим, [чем мы], то мы должны брать пример с хороших портретистов, которые, изображая индивидуальные черты, делают [людей] похожими и в то же время красивее. Так и поэт, подражая [людям, страдающим] гневливостью, беспечностью и тому подобными недостатками характера, должен представить их такими, каковы они есть, и в то же время [людьми] достойными; так, пример [изображения] жестокосердия [представили в] Ахилле Агафон и Гомер. Все сказанное [должны мы] иметь в виду, а кроме того, еще и [погрешности] против ощущений, необходимо вызываемых поэзией, ибо и здесь бывает много ошибок, но о них достаточно сказано в изданных [наших] сочинениях [38].

16. Об узнавании уже было сказано, что это такое. Виды же узнавания [таковы].

Первое, самое неискусное, к которому чаще всего прибегают за недостатком средств,— это узнавание по приметам. Приметы бывают иногда природные (как «копье, какое носят Земнородные», или «звезды», которые [называет] в «Фиесте» Каркин), а иногда приобретенные, причем из них иные на себе (например, рубцы), а иные при себе (например, ожерелья или, как в «Тиро», [узнавание] по корытцу) [39]. Но и этими

[средствами] можно пользоваться и лучше и хуже — так Одиссей по его рубцу одним способом был узнан кормилицею, а другим способом — свинопасами [40]; и когда [приметы являются только] для удостоверения, [как в последнем случае] и во всех ему подобных, то они менее искусны, а когда [являются сами собой] по ходу перелома, как в [сцене] омовения ног, то они лучше.

Второе [узнавание] — то, которое присочинено самим поэтом, а потому неискусно. Этим способом Орест в «Ифигении» дает узнать, что он Орест [41]: Ифигения [здесь открывает себя] с помощью письма, а Орест — [тем, что он] говорит то, что угодно поэту, а не сказанию. Поэтому такое узнавание недалеко ушло от вышеназванного, неудачного: [с таким же успехом] Орест мог бы иметь [приметы] и на себе ([сравни] «голос ткацкого челнока» в «Терее» Софокла) [42].

Третье [узнавание] — через воспоминание, когда человек увидит что-то и расчувствуется: так в «Киприйцах» Дикеогена [герой] заплакал, увидев картину, а в «рассказе у Алкиноя» [43] зарыдал от воспоминаний, слушая кифариста, и через это оба были узнаны.

Четвертое [узнавание] — через умозаключение, как в «Хоэфорах» [44]: «Пришел кто-то похожий [на меня], но похож [на меня] только Орест, стало быть, это пришел Орест». То же самое у софиста Полиида в связи с Ифигенией [45] — [там] Орест вполне естественно рассуждает, что, как сестра его была принесена в жертву, так и ему придется претерпеть то же; и в «Тидее» Феодекта [герой рассуждает], что пришел сюда отыскивать сына и вот погибает сам; и в «Финеидах» [46] женщины, увидев местность, умозаключают о своей судьбе — здесь они были высажены, здесь им суждено и умереть.

Есть еще и [пятое узнавание,] сложное — через ложное умозаключение собеседника, как в «Одиссее — ложном вестнике»: один говорит, что узнает лук, [которого не видал], а другой делает ложное умозаключение, будто первый узнает его [как видевший] [47].

Но [шестое,] лучшее из всех узнаваний — то, которое [вытекает] из самих событий, поражая самой своей естественностью, как в «Эдипе» Софокла и как в «Ифигении»: ведь так естественно, что она хочет передать письмо домой. Только такие узнавания обходятся

без присочиненных примет и ожерелий; а на втором месте [следуют узнавания] через умозаключение.

17. Складывая сказания и выражая их в словах, следует как можно [живее] представлять их перед глазами: тогда [поэт], словно сам присутствуя при событиях, увидит их всего яснее и сможет приискать все уместное и никак не упустить никаких противоречий. Доказательство этому — то, в чем упрекали Каркина: [у него] Амфиарай выходит из храма, но это остается непонятным для зрителя, который не видел, [как он туда входил], поэтому зрители остались недовольны [48] и драма провалилась. Даже жесты должны, сколько возможно, помогать выражению; более всего доверия вызывают те поэты, у которых одна природа в страстях [с выводимыми лицами]: неподдельнее всего волнует тот, кто сам волнуется, и приводит в гнев тот, кто сам сердится. Поэтому поэзия — удел человека или одаренного, или одержимого [49]: первые способны к [душевной] гибкости, а вторые — к исступлению.

Содержание [драм, как взятое из предания, так] и вымышленное, поэт при сочинении должен представ-
1455b лять [сперва] в общем виде, а уже потом наполнять вставками и распространять. «Рассматривать в общем виде» — [что это значит], я покажу на примере «Ифигении». Некую девушку приносили в жертву, но незаметно для жертвоприносителей она исчезла, была поселена в другом краю, где был обычай приносить чужестранцев в жертву богине, и стала жрицею при этой службе; спустя какое-то время случилось туда явиться брату этой жрицы (а что побудил его на это бог по такой-то причине и что пришел он за тем-то и тем-то,— это к делу не относится); по приходе своем он был схвачен, назначен в жертву, но дал себя узнать (по Еврипиду или по Полииду, естественным образом сказав, что и ему, стало быть, суждено быть принесенным в жертву, как и его сестре); и это было причиною спасения. Лишь после этого следует, подставив имена, приступать к вставкам, но так, чтобы они были к месту,— таковы [в случае] с Орестом безумие, из-за которого он был схвачен, и спасение его посредством очищения.

Таким образом, в драмах вставки коротки, эпос же, [наоборот], ими растягивается. Содержание «Одиссеи»

необширно: некоторый человек много лет [странствует] на чужбине, его подстерегает Посидон, он одинок, а дома у него получается так, что женихи расточают его добро и злоумышляют против его сына; и вот он возвращается, выйдя из бури, открывается некоторым, нападает на врагов и сам спасен, а их истребляет. Вот, собственно, [содержание «Одиссеи»], а все прочее — вставки.

18. Всякая трагедия состоит из завязки (desis) и развязки (lysis). То, что находится вне [драмы], а часто также кое-что из того, что внутри,— это завязка; а все остальное — это развязка. Завязкой я называю то, что [простирается] от начала [трагедии] до той ее части, на рубеже которой начинается переход к счастью [от несчастья или от счастья к несчастью]; развязкой же — всё от начала этого перехода и до конца. Так, в «Линкее» Феодекта завязка — все предварительные события, захват младенца, затем самих [родителей], развязка же — от обвинения в убийстве до конца [50].

Видов трагедии — четыре (столько же было указано и частей) [51]: [трагедия] сплетенная, в которой всё есть перелом и узнавание; [трагедия] страданий, как об Аянте и об Иксионе; [трагедия] характеров, как 1456a «Фтиотиянки» и «Пелей»; [трагедия] чудесного, как «Форкиды», «Прометей», все [действие которых происходит] в Аиде. Лучше стараться соединять все эти [свойства], а если это невозможно, то хотя бы побольше и поважнее, особенно теперь, когда так несправедливо нападают на поэтов: были хорошие поэты по всякой части [трагедии порознь], а теперь требуют, чтобы один [человек] превзошел каждого из них в лучшем его [достоинстве].

Называть трагедии различными или одинаковыми мы вправе не по чему иному, как по их сказанию, то есть они [одинаковы, если в них] одинаковы узел и развязка. Многие завязывают узел хорошо, а развязывают плохо; а нужно всегда преуспевать и в том и в другом.

Нужно помнить и то, о чем говорилось не раз, и не сочинять трагедии с эпическим составом (эпическим, то есть состоящим из многих сказаний), как если бы, например, кто-нибудь взял [для трагедии] целиком

все сказание «Илиады» [52]. Там, [в эпосе], из-за общей пространности каждая часть получает подобающий объем; в драмах же получается совсем не то, на что рассчитывает [поэт]. Доказательство — то, что, сколько поэтов ни представляли «разрушение Илиона» целиком, а не по частям, как Еврипид, или «Ниобу» [целиком], а не так, как Эсхил [53], все они проваливались или не выдерживали состязания, ведь из-за одного этого провалился даже Агафон. Между тем они отлично умели и переломами, и простыми событиями достигать того, чего добивались,— трагизма и [хотя бы] человеколюбия (а это бывает, когда человек умный, но с пороком, как Сизиф, оказывается обманут, или человек мужественный, но несправедливый,— побежден: ведь ни то ни другое не противоречит вероятности; по Агафонову слову [54], «вероятно и то, что много происходит невероятного»).

Также и хор следует считать одним из актеров, чтобы он был частицей целого и участвовал в действии не так, как у Еврипида, а так, как у Софокла. У прочих же поэтов песни хора не больше связаны со своим сказанием, чем с [любой] другой трагедией, потому они и поют вставочные песни [55], а начало этому положил Агафон. А между тем какая разница, петь ли вставочные песни или пристраивать из трагедии в трагедию целый монолог или даже эпизод?

19. Итак, о всем прочем уже сказано; осталось сказать о речи и о мысли. Однако о том, что касается мысли, следует говорить в риторике, так как это принадлежность ее учения. К [области] мысли относится все, что должно быть достигнуто словом; части же этой задачи — доказывать и опровергать, возбуждать страсти
1456b (такие, как сострадание, страх, гнев и тому подобные), а также возвеличивать и умалять. Разумеется, и при [изображении] событий, когда нужно представить жалостное или страшное, великое или обыкновенное, следует исходить из тех же понятий (ideai); разница, однако же, в том, что [события] должны быть явны и без поучения, а [мысли, содержащиеся в] речи, должны представляться через говорящего и возникать по ходу его речи. В самом деле, в чем была бы задача говорящего, если бы и без его речей [все] представлялось бы как надо? [56]

В том, что касается речи, [также] есть один вопрос, принадлежащий [не поэтике, а] искусству произнесения и знатокам его строя. Это [интонационные] обороты речи: что есть приказание, мольба, рассказ, угроза, вопрос, ответ и тому подобное. Знание и незнание таких вещей не навлекает на поэтическое искусство никакого упрека, стоящего внимания. Действительно, можно ли счесть ошибкой то, в чем Протагор упрекает [Гомера], будто в словах «Гнев, богиня, воспой...» он хочет выразить мольбу, а выражает приказание, ибо де указывать, что делать и чего не делать, есть приказание [57]. Оставим же это рассмотрение в стороне, как [относящееся] не к поэтике, а к другой науке.

20. Речь в целом имеет следующие части: букву, слог, связку, член, имя, глагол, отклонение, высказывание.

Буква (stoikheion) есть неделимый звук, но не всякий, а такой, из которого может явиться звук осмысленный (phōnē synetē): ведь и у животных есть неделимые звуки, но ни одного из них я не называю буквою. Буквы делятся на гласные, полугласные и безгласные. Гласная — та, которая дает слышимый звук без толчка [языком]; полугласная — та, которая дает слышимый звук при толчке языком, как Σ и Р; безгласная — та, которая [даже] при толчке сама звука не дает, но становится слышимой рядом с другими буквами, дающими звук, как Г и Δ. Все они различаются по положению рта, по месту [образования], по густоте и легкости [придыхания], по долготе и краткости, по острому, тяжелому и среднему [ударению]; но подробности этого следует рассматривать в метрике.

Слог есть незначащий звук (phōnē asēmos), сложенный из букв безгласной и имеющей слышимый звук, [будь то гласная или полугласная]: ибо ГР и без А — слог, и с А — слог (а именно ГРА). Впрочем, рассмотрение различий слогов тоже относится к метрике.

Связка (syndesmos) есть [1] незначащий звук, который не мешает и не содействует сложению единого значащего звука (phōnē sēmantikē), возникшего из многих звуков: [он ставится] и на концах и в середине 1457a предложения, хотя в начале его не может стоять сам по себе, [а только при другом слове], как men, dē, toi, de. Или это [2] незначащий звук, который из нескольких

значащих звуков может образовать один значащий звук, [как amphi, peri и тому подобное][58].

Член (arthron) есть [1] незначащий звук, показывающий начало, конец или разделение высказывания[59]. Или это [2] незначащий звук, который не мешает и не содействует [сложению] единого значащего звука из многих звуков и может ставиться и на концах и в середине [высказывания].

Имя есть звук сложный, значащий, без [признака] времени и такой, части которого сами по себе незначащи (в самом деле, [даже] в составных словах мы не пользуемся [частями их] как самостоятельно значащими: в [имени] «Феодор» [слово] «дор», [то есть дар], значения не имеет)[60].

Глагол есть звук сложный, значащий, с [признаком] времени и такой, части которого сами по себе незначащи, как и в именах. Так, [слова] «человек» или «белый» не означают времени, а «идет» или «пришел» означают сверх всего настоящее время или прошедшее.

Отклонение (ptōsis) имени или глагола[61] — это когда они означают «кого? кому?» и тому подобное, или же «один» или «много» (например, «люди» и «человек»), или же [способ] произнесения (например, вопрос или приказание: «пришел?» или «иди!» — будут глагольными отклонениями именно такого рода).

Высказывание же (logos) есть звук сложный, значащий и такой, части которого и сами по себе значащи (ибо хотя не всякое высказывание составляется из глаголов и имен, но может быть и без глаголов, как, например, определение человека[62], однако значащие части в нем будут всегда), например в [высказывании] «Клеон идет» [слово] «Клеон». Высказывание едино, [но] в двух различных смыслах: или как обозначение чего-то одного, или как соединение многого — так, «Илиада» едина как соединение, а [определение] человека — как обозначение одного[63].

21. Имя бывает двух видов: простое и сложное. Простым я называю то, которое состоит из частей незначащих, например «земля»; сложное же состоит или из части значащей и незначащей (то есть имеющей и не имеющей [самостоятельного] значения вне данного слова), или из [нескольких] значащих [частей]: частей таких может быть и три, и четыре, и более, как во

многих величавых словах, [например] «Гермокаикоксанф» [64].

Всякое имя есть или общеупотребительное, или ред- 1457b кое, или переносное, или украшательное [65], или сочиненное, или удлиненное, или укороченное, или измененное.

Общеупотребительным (kyrion) словом я называю такое, которым пользуются все; редким (glōtta) — такое, которым не все; поэтому ясно, что одно и то же слово может быть и общеупотребительным и редким, но не у одних и тех же [людей]; так, слово sigynon (дротик) для жителей Кипра общеупотребительное, а для нас редкое.

Переносное слово (metaphora) — это несвойственное имя, перенесенное с рода на вид, или с вида на род, или с вида на вид, или по аналогии. С рода на вид — под этим я имею в виду [такие случаи], как «Вон и корабль мой стоит...» [66], ибо «стоять на якоре» есть частный случай от «стоять [вообще]». С вида на род — [это, например], «...Тысячи славных дел свершены Одиссеем» [67], ибо «тысячи» есть [частный случай от] «много», и поэтому [это слово] употреблено здесь вместо «много». С вида на вид — это, например, «медью вычерпнув душу» и «[воду от струй] отсекши безустальной медью» [68]: в первом случае «вычерпнуть» сказано вместо «отсечь», во втором — «отсечь» вместо «вычерпнуть», потому что и то и другое означает «отъять». А «по аналогии» — здесь я имею в виду [тот случай], когда второе так относится к первому, как четвертое к третьему, и поэтому [писатель] может сказать вместо второго четвертое или вместо четвертого второе. Иногда к этому прибавляется и то [слово], к которому относится подмененное: например, чаша так относится к Дионису, как щит к Аресу, поэтому можно назвать чашу «щитом Диониса», а щит — «чашей Ареса»; или, [например], старость так [относится] к жизни, как вечер к дню, поэтому можно назвать вечер «старостью дня» (или так, как у Эмпедокла), а старость — «вечером жизни» или «закатом жизни» [69]. Некоторые из соотносимых понятий не имеют постоянного имени, однако и они могут именоваться по аналогии: например, когда [сеятель] разбрасывает свои семена, то [это называется] «сеять», а когда солнце — свои лучи, то это названия не имеет, но так как [действие] это так

же относится к солнцу, как сеяние к сеятелю, то и говорится «сея богоданный свет»[70]. Таким переносным оборотом можно пользоваться и по-другому: прибавив несвойственное [слово], отнять [этим] часть собственного [значения], например назвать щит не «чашею Ареса», а «[чашею] не для вина».

Сочиненное слово — это такое, которое вовсе никем не употребляется, а вводится самим поэтом (бывают, по-видимому, и такие), например «рожонки» вместо «рога» или «молебник» вместо «жрец»[71].

Удлиненное или укороченное слово [получается] так: первое — если сделать гласную более долгой, чем свойственно, или вставить [лишний] слог; второе — 1458a если от слова что-нибудь отнять. Удлиненное — это, например, polēos вместо poleos и Pēleïadeō вместо Pēlēidou; укороченное — например, kri, dō и [ops в словах] mia ginetai amphoterōn ops[72].

Измененное слово — это когда в употребительном слове одна часть оставляется, а другая сочиняется, например dexiteron cata mazon вместо dexion[73].

Имена сами по себе бывают мужские, женские и средние. Мужские — те, которые кончаются на N, Р [и Σ], а также на Ψ и Ξ — две буквы, в которые входит Σ. Женские — те, которые кончаются на гласные: на всегда долгие Н и Ω, а из удлиняющихся — на Λ (таким образом, число мужских и женских окончаний одинаково, ибо Ψ и Ξ — это то же самое, что Σ). Ни на безгласные, ни на краткие гласные не кончается ни одно имя; на I — только три (meli, commi и peperi), на Y — пять. Средние же имена кончаются и на эти буквы, и на [Λ], N, [Р], Σ.

22. Достоинство речи — быть ясной и не быть низкой. Самая ясная речь — та, которая состоит из общеупотребительных слов, но она низка; пример ее — поэзия Клеофонта и Сфенела[74]. [Поэтому] речь торжественная и уклоняющаяся от обыденной — та, которая пользуется и необычными словами; а необычными я называю редкие, переносные, удлиненные и все [прочие], кроме общеупотребительных. Однако если все сочинить так, то получится или загадка, или варваризм: из переносных слов — загадка, а из редких — варваризм. Действительно, в загадке сущность состоит в том, чтобы говорить о действительном, сое-

диняя невозможное,— сочетанием [общеупотребительных] слов этого сделать нельзя, [сочетанием же] переносных слов можно, например: «Видел я мужа, огнем прилепившего медь к человеку»[75] и тому подобное. А из редких слов возникает варваризм.

Поэтому следует так или иначе смешивать одно с другим: с одной стороны, слова редкие, переносные, украшательные и иные вышеперечисленные сделают речь не обыденной и не низкой; с другой стороны, слова общеупотребительные [придадут ей] ясность. В немалой мере этому [сочетанию] ясности и необыденности речи способствуют слова удлиненные, усеченные и измененные: такие слова по несходству сво- 1458b ему с общеупотребительными будут непривычны и сделают [речь] необыденной, а по общности своей с привычными [придадут ей] ясность.

Поэтому несправедливы упреки тех, кто осуждает такого рода слог и осмеивает поэтов в комедиях, как Евклид Старший[76], [говоривший], что нетрудное дело — сочинять [стихи], если позволят удлинять [гласные] сколько угодно, и высмеявший это в [собственном своем] слоге:

Э-эпихара я видел в пути его к Ма-арафону...

и

Че-смерица его совсем не не-е по вкусу...

Конечно, пользоваться таким приемом напоказ — смешно; но ведь мера — это общее [требование и для] всех [других] видов [слова]: кто воспользовался бы неуместно и нарочито смешно переносными, редкими и прочими словами, тот достиг бы такого же [эффекта, как Евклид]. Уместное же [употребление их] — совсем другое дело; это можно видеть по эпическим стихам, вставляя в их размер [иные] слова,— достаточно вместо редкого, переносного или какого-нибудь иного слова подставить общеупотребительное, и видно будет, что мы говорим правду. Так, у Эсхила и Еврипида есть один и тот же ямбический стих, и только одно слово в нем переменено из обычного и общеупотребительного на редкое, но уже от этого один стих кажется прекрасным, а другой — пошлым. А именно у Эсхила в «Филоктете» сказано:

Снедает язва плоть ноги моей,

а у Еврипида вместо «снедает» (esthiei) поставлено «смакует» (thoinatai)[77]. Точно так же можно в стих

Что же? меня малорослый урод, человечишка хилый...

подставить общеупотребительные слова:

Что же? меня ничтожный урод, человек незаметный...

а стих

К ней неказистую двинул скамью и крошечный столик...

[переделать так:]

К ней некрасивую двинул скамью и маленький столик...

а вместо «моют брега» [сказать] «кричат берега»[78].

Арифрад[79] высмеивает трагиков еще и за то, что они пользуются такими оборотами, которых никто не употребил бы в разговоре, например dōmatōn ápo вместо apò dōmatōn или sethen, или egō de nin, или Achileōs péri вместо perí Achilleōs и тому подобное; но
1459a ведь все это [как раз своею необщеупотребительностью и создает необыденную речь, а [насмешнику] это невдомек.

Важно бывает уместно пользоваться всеми вышесказанными [приемами], а также словами сложными или редкими, но важнее всего — переносными: ибо только это нельзя перенять у другого, это признак [лишь собственного] дарования — в самом деле, [чтобы] хорошо переносить [значения, нужно уметь] подмечать сходное [в предметах]. Сложные слова лучше всего подходят для дифирамбов, редкие — для героических стихов, переносные — для ямбических. [Действительно], в героических стихах пригодно все, что нами перечислено, тогда как в ямбических ради сколь можно большего подражания [разговорной] речи самые подходящие из слов — те, которыми можно пользоваться и в разговоре, то есть общеупотребительные, переносные и украшательные.

Итак, о трагедии и о подражании посредством действия ограничимся тем, что сказано.

23. Относительно же поэзии повествовательной и подражающей посредством метра очевидно следующее: сказания в ней следует складывать драматичные — вокруг одного действия, целого и законченного, [то

есть] имеющего начало, середину и конец, чтобы вызывать свойственное ей удовольствие, подобно единому и целому живому существу; и они не должны походить на обычные истории, в которых приходится описывать не единое действие, а единое время и все в нем приключившееся с одним или со многими, хотя бы меж собою это было [связано] лишь случайно, ибо, как, например, морская битва при Саламине и битва с карфагенянами в Сицилии случились одновременно[80], нимало не имея общей цели, так и в смене времени иногда случается одно за другим без всякой единой цели. Однако едва ли не большинство поэтов делают именно так. Оттого-то Гомер, как сказано[81], и здесь богоподобен по сравнению с другими: он не взялся сочинять про всю войну, хоть она имела и начало и конец (ибо слишком она была бы велика и неудобообозрима, а в умеренном объеме — [слишком] пестра и потому запутана), — нет, он взял одну [лишь] ее часть, а многими остальными воспользовался как вставками для перебивки произведения (например, перечнем кораблей, а также другими вставками)[82]. Остальные же [эпические поэты] сочиняют об одном герое, об одном времени, [а если] об одном 1459b
действии, [то] о многосоставном, как, например, сочинитель «Киприй» и «Малой Илиады»[83]. Потому-то из «Илиады» и «Одиссеи» можно сделать разве что одну-две трагедии из каждой, между тем как и из «Киприй» [их вышло] немало, и из «Малой Илиады» не меньше восьми, например «Суд об оружии», «Филоктет», «Неоптолем», «Еврипил», «Нищенство», «Лаконянки», «Разрушение Илиона» и «Отплытие», а также «Синон», а также «Троянки»[84].

24. Кроме того, эпопея должна иметь те же виды, что и трагедия (то есть [быть] или простой, или сплетенной, или [эпопеей] характеров, или [эпопеей] страстей), и те же части (кроме лишь музыки и зрелища), ибо в ней нужны и переломы, и узнавания, и страсти, да и мысли и речь должны быть хороши. Все это впервые и отлично использовал еще Гомер, ибо из двух его поэм «Илиада» есть простая [эпопея] страстей, а «Одиссея» — сплетенная (ибо она вся из узнаваний[85]) [эпопея] характеров, да и речью и мыслью они выше всех.

Отличается же эпопея [от трагедии] длиной своего склада и метром. О пределе этой длины достаточно сказанного: надо, чтобы можно было сразу охватить взглядом и начало и конец; а это было бы возможно, если бы склад эпопей был короче древних[86] и приближался бы к объему трагедий, даваемых за одно представление. Но и в силу самой этой растяжимости объема эпопея обладает одним важным свойством: ведь в трагедии невозможно подражать многим частям [действия], совершающимся одновременно, а можно только той части, которую [представляет] сцена и [ведут] актеры; в эпопее же, так как это рассказ, можно сочинять многие части совершающимися одновременно, и от них-то (если только они уместны) разрастается объем поэмы. А это дает ей преимущество в великолепии, в переменчивом [воздействии] на слушателя и в разнообразии вводимых вставок, а ведь в трагедиях приводит к провалу именно скоро пресыщающее однообразие.

А метр [в эпосе] установился в результате опыта героический[87]: в самом деле, если бы кто совершал повествовательное подражание другим метром или многими метрами, это показалось бы несообразным. Действительно, героический метр — самый устойчивый и веский, потому он и принимает в себя охотнее всего слова редкие и переносные, так как [и это тоже составляет] преимущественную особенность повествовательного подражания. А ямб и тетраметр[88] — размеры подвижные и удобны один для действий, другой для пляски; смешение же размеров, как у Херемона, еще того неуместнее. Вот почему никто не сочинял длинного склада иначе, как героическим метром: сама природа, как сказано, научила подбирать к такому [складу] подходящий метр.

Гомер в числе прочего достоин всяческой похвалы и за то, что он единственный среди поэтов знает, что нужно ему, [поэту], делать [в поэме]. А нужно поэту как можно меньше говорить самому, ибо не в этом состоит его подражательство. И вот прочие поэты сами выставляются напоказ во всем [своем повествовании], а подражают лишь немного и немногому; Гомер же после малого запева сразу вводит героя или героиню или иной какой характер, но непременно с характером и никого без характера!

Сочинять чудесное надобно и в трагедиях, но в эпопее еще охотнее допускается немыслимое, а оно-то и есть главная причина чудесного. [Происходит это] оттого, что мы не видим [воочию] действующего лица: погоня за Гектором на сцене показалась бы смешной — все стоят и не гонятся, а один кивком подает им знак,— в эпосе же это незаметно [89].

[А само по себе] чудесное приятно; это видно из того, что все рассказчики, чтобы понравиться, привирают. Как надобно говорить [такую] неправду,— этому лучше всего научил всех остальных Гомер. Делается это путем ложного умозаключения. Люди думают, что если есть (или возникает) одно, то есть (или возникает) и другое, и поэтому если есть последнее, то есть (или возникает) и первое. А это неверно; поэтому если первое неверно, то, [даже] если есть последнее, не нужно примысливать, будто есть (или возникает) и первое; а ведь наша душа, зная, что последнее воистину есть, как раз и делает ложное умозаключение, будто и первое есть. Пример тому — из «Омовения» [90].

[Вообще] невозможное, но вероятное (eicota) следует предпочитать возможному, но неубедительному (apithana).

[Конечно], не следует складывать рассказы (logoi) из частей немыслимых (aloga); лучше всего, когда в них нет ничего немыслимого, а если что и есть, то за пределами [данного] сказания (таково, например, неведение Эдипа о том, как погиб Лаий), а не в самой драме (как в «Электре» рассказ о пифийских играх или в «Мисийцах» — немой, пришедший из Тегеи в Мисию) [91]; и смешно ссылаться, будто иначе разрушилось бы сказание, потому что за такие сказания не надо было браться с самого начала. Но если уж сказание взято и кажется [в таком виде] осмысленнее, то надо брать и нелепое: ведь и в «Одиссее» высадка [на Итаку] настолько немыслима [92], что, возьмись за нее дурной сочинитель, она была бы явно нестерпима, а тут поэт делает нелепое незаметным, скрашивая его другими достоинствами.

Что же касается речи, то над нею нужно особенно трудиться в частях, лишенных действия и не замечательных ни по характерам, ни по мыслям; и наибо-

рот, слишком блестящая речь заслоняет собою и характеры и мысли.

25. Что же касается возражений [против поэзии] и опровержений их, то из следующего рассмотрения станет ясно, скольких и каких родов они бывают.

Так как поэт есть подражатель[93] (подобно живописцу или иному делателю изображений), то он всегда неизбежно должен подражать одному из трех: или тому, как было и есть; или тому, как говорится и кажется; или тому, как должно быть. А выражается это [или обыкновенною] речью, или словами редкими или переносными: есть много необычностей речи, и мы дозволяем их поэтам. Кроме того, правильность в поэзии и политике, в поэзии и любом другом искусстве — вещи разные. Да и в самой поэзии ошибки бывают двоякие, одни по существу ее, другие случайные: если поэт выберет для подражания [правильный предмет, но не совладает с подражанием по][94] слабости сил, то это ошибка самой поэзии; если же он выбор сделает неправильный (например, коня, вскинувшего сразу обе правые ноги, или что-нибудь ошибочное по части врачебного или какого иного отдельного искусства) или сочинит что-нибудь [вообще] невозможное, то это [ошибка] не по существу поэзии. Таковы те точки зрения, с которых следует опровергать упреки, содержащиеся в возражениях.

[1] Прежде всего [упреки], относящиеся к самому искусству. [Конечно], если [поэт] сочиняет невозможное, он делает ошибку; но если [благодаря этому] он достигает вышеназванной цели искусства, то есть делает разительнее эту или иную часть произведения, то он поступает правильно. Пример — погоня за Гектором. Однако же если возможно было более или менее достичь этой цели, не противореча соответственному искусству, то ошибка допущена неправильно, ибо следует по возможности совсем не допускать ошибок.

[2] Далее, [нужно смотреть], какова ошибка — по существу искусства или случайная. В самом деле, ошибка меньше, если поэт не знал, что лань не имеет рогов, чем если он опишет ее неподражательно[95].

[3] К тому же на упрек, что [поэт подражает] не так, как есть, можно возразить, что [он подражает тому], как должно быть: так, Софокл говорил, что

сочиняет людей такими, как они должны быть, а Еврипид — как они есть.

[4] Если же [нельзя сослаться] ни на то, ни на другое, [то можно возразить], что так говорят: например, о богах говорят, может быть, не лучше [того, что есть], и [даже] не то, что есть, а то, что имел в виду Ксенофан [96], но все-таки так говорят.

[5] А иное, может быть, [тоже] не лучше [того, что 1461b есть], но так было в свое время; например, об оружии [сказано]: «Копья их прямо стояли, вонзенные древками в землю» [97], но таков был тогда обычай, как и в наши дни у иллирийцев.

[6] А о том, хорошо или нехорошо что-то кем-то сказано или сделано, надо судить, глядя не только на сказанное или сделанное — достойно оно или дурно,— но и на лицо, действующее или говорящее, и на то, кому, когда, как и для чего было это сказано или сделано, например не для того ли, чтобы достигнуть лучшего блага или избежать худшего зла?

[7] А иные упреки можно опровергать, обращая внимание на особенности речи, например на редкие слова: «В самом начале на месков напал он...», ведь, может быть, «меcки» здесь не мулы, а стражи; или о Долоне: «Видом своим человек непригожий...» [98] — [может быть, имеется в виду] не нескладное тело, а безобразное лицо, как на Крите говорят «видный» [в значении] «красивый лицом»; или «крепче вина замешай...» не значит «неразбавленного вина», словно пьяницам, а значит «ловчее замешай».

[8] А иное сказано переносными словами, например: «Все, и блаженные боги, и коннодоспешные мужи, спали в ту ночь...» — и тотчас затем: «Сколько он раз ни осматривал поле троян, удивлялся звуку свирелей, цевниц...» [99], ибо здесь «все» сказано в переносном смысле вместо «многие», так как «всё» есть частный случай «многого». Точно так же «И единый чуждается...» сказано в переносном смысле, так как «самое известное» есть частный случай «единственного» [100].

[9] [А иное решается переменою] надстрочных знаков, как Гиппий Фасосский поступил в словах «dídomen de hoi» и «to men hou katapythetai ombrōi» [101].

[10] А иное — [переменой] знаков препинания, как у Эмпедокла: «Смертным вдруг оказалось, что

прежде было бессмертным, чистое; прежде смешалось...»[102]

[11] А иное — двусмысленностью [слов], например: «более двух уже долей»[103], где «более» сказано двусмысленно.

[12] А иное — обычаями [языка]: так, смесь вина с водой мы все же называем «вином», и по этой же причине сказано: «Окрест ноги оловянную, новую кована поножу»; так, медниками мы называем и железоделов, и поэтому же сказано, что Ганимед — «виночерпий» Зевса, хотя боги не пьют вина[104]; а может быть, это и переносное словоупотребление.

Но в любом случае, когда кажется, что в слове есть противоречие, следует подумать, сколько значений может оно принять в данном высказывании: например, в выражении «и она-то копье удержала»[105] сколько значений может принять слово «удержать». Так поступать вернее всего в противоположность тому, как иные, по словам Главкона[106], [сами] делают неразумное предположение, сами его осуждают, а по-
1461b том делают выводы и если они противоречат их мнению, то порицают [поэта], словно это он сказал то, что пришло им в голову. Так случилось с Икарием: считают, будто он был лаконянин, и поэтому-де странно, что с ним не встретился Телемах, придя в Лакедемон. Но быть может, было так, как говорят кефалленяне,— что это у них взял себе жену Одиссей[107] и что [отца ее звали] Икадий, а не Икарий; так что возражение, по-видимому, явилось из-за ошибки.

Вообще же невозможное (adynaton) в поэзии следует сводить или к тому, что лучше [действительности], или к тому, что думают [о ней], ибо в поэзии предпочтительнее невозможное, но убедительное возможному, но неубедительному. [Так, невозможно], чтобы существовали такие [люди], каких писал Зевксид, но оно и лучше, так как [произведение искусства] должно превосходить образец. А немыслимое (alogon) [следует сводить] к тому, что говорят, между прочим, и потому, что не всегда оно немыслимо: ведь «вероятно и то, что много происходит невероятного»[108]. А противоречиво сказанное [следует] рассматривать так же, как при опровержениях в рассуждениях,— [точно ли сказано] одно и то же, и об одном и том же, и одним и тем же образом? — чтобы [увериться,

что поэт действительно] противоречит или сам себе, или разумному предположению [слушателя].

Но и в бессмысленности, и в безнравственности упрек справедлив, если [поэт] без всякой на то необходимости допускает противное смыслу (как Еврипид [появление] Эгея) или противное нравственности (как [он же] в «Оресте» низость Менелая)[109].

Итак, упреки [поэзии] предъявляются пяти родов: за невозможное, за немыслимое, за вредное [нравственности], за противоречивое, за противное правилам искусства. А опровергать их следует с перечисленных нами точек зрения, которых двенадцать.

26. Кто-нибудь может задаться вопросом: что лучше — эпическое подражание или трагическое? В самом деле, если лучше то, что менее тяжеловесно, ибо оно всегда предполагает лучших зрителей, то совершенно ясно, что [поэзия], подражающая [решительно] во всем, тяжеловесна. Так [иные исполнители], словно их не поймут, если они ничего не прибавят от себя, стараются как можно больше двигаться, подобно дурным флейтистам, которые вертятся волчком, изображая [метаемый] диск, и вцепляются в корифея, исполняя «Скиллу». Вот такова, [говорят], и трагедия, каковы были для старинных актеров позднейшие (ведь и Минниск обзывал Каллиппида обезьяной за то, что тот слишком переигрывал, и о Пиндаре молва была такая же)[110]: как младшие [актеры] 1462a к старшим, так и все искусство [трагедии] относится к [искусству] эпоса. Последнее, говорят, рассчитано на достойных зрителей, не нуждающихся в [актерских] ужимках, трагедия же — на простолюдье. А если она тяжеловесна, то ясно, что она хуже.

Но прежде всего это упрек не поэтическому искусству, а исполнительскому, а делать лишние движения может и рапсод (как делал Сосистрат), может и певец (как Мнасифей Опунтский)[111]. Далее, и движение можно отвергать не всякое — не пляску же, например,— а только [то, которое свойственно] дурным людям: так, и Каллиппида упрекали, и других теперь упрекают за то, что они не умеют подражать [движениям] порядочных женщин. А потом, трагедия и без движений делает свое дело не хуже, чем эпопея, ведь и при чтении бывает видно, какова она. Стало быть

если трагедия лучше во всем остальном, то этот [упрек] может ее миновать.

[А во всем остальном трагедия лучше прежде всего] потому, что в ней есть все то же, что в эпопее, даже [эпическим] метром пользоваться в ее власти[112], но, сверх того, немалую часть ее [составляют[зрелище и музыка, благодаря которой удовольствие особенно наглядно. Далее, наглядностью она обладает как при чтении, так и в действии. Потом, цели подражания она достигает при наименьшем объеме, а [все]
1462b сосредоточенное бывает приятнее, чем растянутое на долгое время: что, если бы кто-нибудь переложил Софоклова «Эдипа» в эпос величиной с «Илиаду»? И потом, в эпическом подражании меньше единства (доказательство тому — из всякого эпического подражания получается несколько трагедий), а потому, если [эпические поэты] ограничатся только одним сказанием, то оно или покажется куцым из-за краткости изложения, или водянистым из-за протяжности [эпического] метра; если же сказание у них будет сложено из нескольких действий, то [случай будет] такой, как в «Илиаде» с «Одиссеей», которые имеют много [отдельных] частей, каждая из которых сама по себе достаточной величины (правда, эти две поэмы сложены наилучшим достижимым образом и подражают сколь возможно единому действию). Итак, если [трагедия] отличается всем вышесказанным и, сверх того, действием своего искусства, ибо они [трагедия и эпос] должны доставлять не какое придется наслаждение, но только описанное нами, то ясно, что [трагедия] лучше эпопеи, так как более достигает своей цели.

О трагедии и эпопее, о видах их и частях — сколько их и в чем их различие, о причинах их удачности и неудачности, об упреках [поэзии] и возражениях на них ограничимся сказанным...

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

По-русски раскрываются названия произведений, которые целиком переведены на русский язык, причем выходные данные указываются только для труднодоступных изданий. Ссылки на сочинения Аристотеля в Примечаниях даются, за некоторым исключением, без указания автора (в списке следует найти Ar., а затем произведение). Особые сокращения, используемые только в Примечаниях к «Никомаховой этике» и «Политике», см. в преамбулах к этим Примечаниям.

Ар.	Аристотель
ВДИ	«Вестник древней истории»
Ael. V. H.	*Элиан.* Пестрые рассказы
Aisch.	Эсхил
Ag.	«Агамемнон»
Choeph.	«Хоэфоры»
Eum.	«Евмениды» («Эвмениды»)
Aischin. Ctes.	*Эсхин.* Против Ктесифонта (ВДИ, 1962, № 4)
Alex.	Alexides, см. Kock
Antiph. ap. Stob. Flor.	Ioannis Stobaei Florilegium, rec. A. Meineke, 4 vol. Lipsiae, 1855—57
AP	Anthologia Graeca ad Palatini codicis fidem.., v. I—III. Lipsiae, 1880—84
Ar.	Аристотель, Aristoteles
An. Pr.	«Первая аналитика»
An. Post.	«Вторая аналитика»
Ath. Pol.	«Афинская полития»
Cat.	«Категории»
De an	«О душе»
De cael	«О небе»
De gen. et corr.	«О возникновении и уничтожении»
De mot. an.	De motu animalium, см. Bekker
EE	Ethica Eudemia, см. Bekker
EN	«Никомахова этика»
Gen. an.	«О возникновении животных»
Hist. an.	Historia animalia, см. Bekker
Met.	«Метафизика»
Meteor.	«Метеорологика»
MM	«Большая этика»
Part. an.	«О частях животных»
Phys.	«Физика»
Poet.	«Поэтика»

Pol.	«Политика»
Protr. (W)	Aristotelis Dialogorum Fragmenta, ed. R. Walzer. Firenze, 1934
Rhet.	«Риторика»
Top.	«Топика»
[Ar.]	Псевдо-Аристотель, Ps.-Aristoteles
Oec.	«Экономика» (ВДИ, 1969, № 3)
Probl.	Problemata
Arph.	Аристофан
Nub.	«Облака»
Ran.	«Лягушки»
Thesm.	«Фесмофориазусы» («Женщины на празднике Фесмофорий»)
Vesp.	«Осы»
Aul. Gell.	Auli Gellii Noctium atticarum libri XX, ed. C. Hosius, v. 1—2. Lipsiae, 1903
Bekker	Aristotelis Opera, rec. I. Bekker, Bd I—V. Berlin, 1831—70
Bergk	*Bergk Th.* Poetae Lyrici Graeci III. Poetae melici. Leipzig, 1915
Bon.	*Bonitz H.* Index Aristotelicus. Berlin, 1955 (1870)
Cic.	Цицерон, Cicero
De fin.	M. Tulii Ciceronis De finibus bonorum et malorum libri V, ed. J. N. Madwig. Kopenhahgen, 1876
Tusc.	«Тускуланские беседы»
Clem. Str. (Stählin)	*Clemens Alexandrinus.* Werke. Hrsg. von O. Stählin, Bd 2—3. Leipzig, 1905—9 (Berlin, 1960—70)
Ctes. Pers.	Ctesii Cnidii Operum reliquiae,.. col. J. Ch. F. Baehr. Frankfurt a. Main, 1824
Dem.	*Демосфен.* Речи
Diehl	Anthologia lyrica graeca, ed. E. Diehl, 2Bde. Leipzig, 1933—42, fasc. 1—3. Leipzig, 1949—52
DK	Die Fragmente der Vorsokratiker. H. Diels — W. Kranz (в примечаниях к EN использовано 6-е изд.: 1951—52)
Diod.	Diodori Siculi Bibliotheca historica, 5 vol. Lipsiae, 1888—1906. ed. L. Dindorf, F. Vogel, Th. Fischer
Diog. Laërt.	*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов
Epich. fr. (Kaibel)	Epicharmus, см. Kaibel
fr. DK	см. DK
Eur.	Еврипид. Euripides
Bacch.	«Вакханки»
fr. (Nauck)	см. Nauck
I.A.	«Ифигения в Авлиде»
Ion	«Ион»

I.T.	«Ифигения в Тавриде»
Or.	«Орест»
FCG	*Meineke A.* Fragmenta Comicorum Graecorum, vol. I—V. Berlin, 1839—57 (ed. min. vol. I—II, 1847)
F. Gr. H.	*Jacoby F.* Fragmente der griechischen Historiker, Bd 1—III. Berlin, 1923—58
FHG	*Müller C.* Fragmenta Historicorum Graecorum, vol. I—V. Paris, 1841—70
Fr. adesp. (Bergk) (Nauck)	Fragmenta adespota (фрагменты неизвестных авторов), см. Bergk, Nauck
Hdt.	*Геродот.* История
Heraclid. Pont. (Wehrli)	*Wehrli F.* Heraclidus Ponticus. Basel, 1953
Hes.	Гесиод, Hesiodos
Ergg.	«Труды и дни»
fr. (Rzach)	Hesiodi Carmina, ed. A. Rzach. Leipzig, 1902 (1908, 1913)
Hiller	Theonis Smyrnaei Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium, rec. E. Hiller. Lipsiae, 1878
Hipp. Aër.	*Гиппократ.* О воздухах, водах и местностях
Jamb.	Jamblichus
In Nic.	Jamblichi in Nicomachi arithmeticam Introductionem ed. H. Pistelli. Leipzig, 1894
V. Pyth.	De Vita Pythagorica, ed. A. Nauck. Leipzig, 1884
Il.	*Гомер.* Илиада *
Is.	Исократ
Ant.	«Об обмене имуществом» (ВДИ, 1968, № 2, 3)
Areop.	«Ареопагитик» (ВДИ, 1966, № 2)
Dem.	«К Демонику» (ВДИ, 1965, № 3)
Ep.	«Письма» (ВДИ, 1969, № 1)
Euag.	«Эвагор» (ВДИ, 1966, № 2, 3)
Just.	*Юстин.* Эпитома (ВДИ, 1954, № 2—4; 1955, № 1)
Kinkel	*Kinkel G.* Epicorum Graecorum Fragmenta. Leipzig, 1877
Kock	*Kock Th.* Comicorum Atticorum Fragmenta, vol. I—III. Leipzig, 1880—88
Lobel	The Fragments of the lyrical Poems of Alcaeus ed. E. Lobel. Oxford, 1927
Lys.	*Лисий.* Речи

---

* В EN, ММ и Poet. в данном изд. используется пер. Н. Гнедича.

Nauck	*Nauck A.* Tragicorum Graecorum Fragmenta. Leipzig, 1889
Od.	*Гомер.* Одиссея *
Pearson	*Pearson A. C.* The Fragments of Sophocles. Cambridge, 1917 (Amsterdam, 1963)
Petr. Sat.	*Петроний.* Сатирикон
Pind.	Пиндар
Is.	«Истмийские песни»
Ol.	«Олимпийские песни»
Pyth.	«Пифийские песни»
Pl.	Платон, Plato
Alc. I	«Алкивиад Первый»
Apol.	«Апология Сократа»
Charm.	«Хармид»
Crat.	«Кратил»
Euthyd.	«Евтидем»
Gorg.	«Горгий»
Hipp. Mai.	«Гиппий (Иппий) Больший»
Hipp. Min.	«Гиппий (Иппий) Меньший»
Ion	«Ион»
Lach.	«Лахес»
Legg.	«Законы»
Lys.	«Лизис»
Meno	«Менон»
Phaed.	«Федон»
Phaedr.	«Федр»
Phil.	«Филеб»
Polit.	«Политик»
Prot.	«Протагор»
Rp.	«Государство»
Soph.	«Софист»
Symp.	«Пир»
Theait.	«Теэтет»
Tim.	«Тимей»
[*Pl.*]	Псевдо-Платон, Ps. Plato
Def.	Definitiones
De just.	De justo
Eryx.	Eryxias
(см. Platonis Opera, rec.	J. Burnet, T. I—V. Oxford, 1967 (1907))
Plat. (Kock)	Plato (комедиограф), см. Kock
Plin. N. H.	*Plinii C.* Secundi Naturalis Historiae libri XXXVII, ed. C. Mayhoff, 5 vol. Lipsiae, 1892—1909
Plot. Enn.	*Plotinos.* Ennéades, ed. et tr. E. Bréhier, vol. 1—6. Paris—Bruxelles, 1924—38
Plut.	Плутарх, Plutarchus
Alc.	«Жизнеописание Алкивиада»
De amic. mult.	De amicorum multitudine

* В EN, MM и Poet. в данном изд. используется пер. В. Жуковского.

De fort. Al.	«Об удаче, или доблести, Александра Великого» (ВДИ, 1979, № 4; 1980, № 1)
Dio	«Жизнеописание Диона»
Lyc.	«Жизнеописание Ликурга»
Lys.	«Жизнеописание Лисандра»
Virt. mulier.	De virtute mulierum
(см. Plutarchi Moralia rec. et emend. W. R. Paton. — I. Wegehaupt, M. Polenz. Lipsiae, v. I, 1974; v. II, 1971)	
Posidip. fr. (Kock)	Posidippos, см. Kock
Procl. In Alc.	Procli Diadochi in Platonem Alcibiadem ed. F. Creuzer. Frankfurt a. Main, 1820
Rassow	*Rassow H.* Forschungen über die Nikomachische Ethik. Weimar, 1874
RE	Pauly's Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, neue Bearbeitung, beg. von G. Wissowa, hrsg. von W. Kroll. Stuttgart, 1895 —
S.E. P.	*Секст Эмпирик.* Три книги Пирроновых положений
Sen.	Сенека, Seneca
De ira	Ad Novatum de ira libri III. — Senecae Opera, vol. I, f. 1. Dialogorum libros XII ed. E. Hermes. Leipzig, 1923
Ep.	«Нравственные письма к Луцилию»
Sim. fr. (Diehl)	Simonides, см. Diehl
Soph.	Софокл, Sophocles
Ai.	«Аякс»
Ant.	«Антигона»
El.	«Электра»
fr. (Nauck) или (Pearson)	см. Nauck или Pearson
O. C.	«Эдип в Колоне»
O. R.	«Царь Эдип»
Phil.	«Филоктет»
Trach.	«Трахинянки»
SVF	*Arnim H.* v. Stoicorum Veterum Fragmenta. Leipzig, 1903
Theocr. Id.	*Феокрит (Теокрит).* Идиллии
Theogn.	*Феогнид (Теогнид).* Элегии
Theophr.	*Феофраст (Теофраст).* Характеры
Thuc.	*Фукидид.* История
Xen.	Ксенофонт
Cyr.	«Киропедия»
Hell.	«Греческая история»
Lac.	«Лакедемонское государство» (Сочинения Ксенофонта в пяти выпусках, пер. Г. А. Янчевецкого, вып. V. Мелкие статьи. Киев, 1880)
Mem.	«Воспоминания о Сократе»
Symp.	«Пир»

НИКОМАХОВА ЭТИКА

История создания EN, время ее написания и даже авторство — предмет многолетних споров. Существуют три этики Ар., и нет уверенности ни в том, что это все написанные Ар. этики, ни в том, что все они написаны им. В «Политике», например, содержатся явные отсылки к этическим сочинениям самого Ар., которые принято считать отсылками к EN (1261a 31, 1282a18, 1292b20, 1295a36, 1332a8,22), а EN относить к периоду, предшествующему времени написания «Политики». Однако в EN не всегда говорится то, на что указывает отсылка в «Политике» (см. ниже). Кроме того, в EE (1220b11) какие-то тексты (logoi), содержащие трактовку этических вопросов, Ар. именует «отложенными» или «исключенными», а в «Политике» препебрежительно отзывается о своем этическом сочинении (1332a8). О EN ли идет речь во всех этих случаях или, может быть, о ранней редакции этого сочинения? Основные трудности в вопросе об истории текста EN связаны с двумя обстоятельствами: 1) в рукописях кн. V—VII тождественны кн. IV—VI EE (так называемые средние книги); 2) в EN содержатся два независимых трактата об удовольствии — в кн. VII и X. Возникает вопрос: к какой из двух «этик» первоначально относились «средние» книги и как получилось, что в одном сочинении дважды трактуется одна проблема?

В «средних книгах» есть косвенные данные, позволяющие датировать их поздним периодом жизни Ар. Большинство же исследователей, считая ранним произведением Ар. EE, относят эти книги к EN. Традиционные представления о хронологии этических произведений Ар. перевернуты исследованием Э. Кенни (*A. Kenny*. The Aristotelian Ethics. A Study of the Relations between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle. Oxford, 1978). Пользуясь как обычными, так и лингвостатистическими методами, он показал, что: 1) спорные три книги написаны в тот же период, что и остальные книги EE; 2) EE — не только сочинение самого Ар., но и сочинение более зрелое, нежели EN: то, для чего в EN не найдено названия, получает его в EE; EE отличает четкость, стройность, «досказанность» (ср., напр., прим. 26 к с. 88 и 43 к с. 139). При такой хронологии получают объяснения отсылки Ар. в EE к своим более ранним сочинениям по этике. Так, критика в EE (1244b29) темноты изложения в собственном более раннем этическом сочинении становится объяснимой, если под «темным местом» понимать запутанный период в EN (1170a25—b9). Характерно, что известный немецкий исследователь Ф. Дирльмайер (Dirlmeier), который считает EE ранним произведением, постоянно вынужден признавать, что приложить общепринятую схему развития воззрений Ар. к «Этикам» оказывается невозможным: он не

может не видеть, что в «более ранней» EE платонизма меньше, чем в EN (см., напр., указанное на с. 690 издание, S. 425, 546 и наше прим. 18 к с. 250). Надо сказать, что спорные три книги не противоречат EN, хотя и содержат некоторые мысли, которых нет в других книгах EN и которые есть в EE. Таким образом, логичнее предположить, что эти книги принадлежат EE. Что сталось с первоначальным текстом EN, занимавшим место между IV и VIII кн., не ясно. Интересно, что отсылки к темам кн. V «Политики» (1261a30, 1282b20, 1280a18) предполагают, что в сочинении, к которому дается отсылка, написано не совсем то, что в соответствующем месте EN (см. указанное на с. 690 издание А. Гранта I 52—53). Не ссылки ли это на утраченную V кн. EN? Кенни обращает внимание на то, что автор MM в основном следовал (как более авторитетному) тексту EE, а EN привлекал для экскурсов и дополнений, как более раннее и более пространное сочинение. Загадочные исключенные или «отложенные [части] сочинения», может быть, и содержали первый вариант спорных книг, замененных затем самим автором или издателями на текст из EE.

Что касается двух трактатов об удовольствии, то они по характеру несколько различны: первый примыкает к анализу нравственных добродетелей и рассматривает телесные удовольствия и страдания, второй — к анализу мыслительных добродетелей, имеет более общий характер и трактует удовольствия духовные, связанные с созерцанием, мышлением (заметим, что духовные страдания, муки души, у Ар. не рассматриваются как нечто отдельное от телесных). Предполагают, что первый трактат — это более ранний вариант, который издатель не решился выбросить и поместил вместе с более поздней редакцией, не позаботившись об увязывании двух рассуждений на одну тему. Может быть, более вероятно, что трактат из кн. VII, как и все «средние книги», первоначально входил в более позднюю EE и там был как-то увязан с трактатом о духовных удовольствиях в не дошедшей до нас части EE (см. прим. 58 к с. 211); таким образом, первый трактат является более поздним, а не более ранним вариантом трактата об удовольствии. Будучи помещен в EN вместе с кн. VII, первый трактат, однако, не противоречит второму, исходно принадлежащему EN (см. подробно: указанное на с. 690 издание Дирльмайера, S. 494—496, 586—587).

Относительно авторства Ар. крайнюю точку зрения высказал Е. Элордуи (*E. Elorduy*. Los MM de Aristoteles. — In: Emérita 7, 1940, p. 6—70), для которого EN не является произведением Ар., а MM является. Э. Кенни считает EN собранием предварительных материалов, созданных в разное время, но в основном в ранний период, и послуживших для написания сжатой и стройной EE. По Кенни, в единый текст EN была оформлена, быть может, через столетия после смерти Ар. Мы полагаем, сомнения в авторстве и единстве композиции EN скорее надуманны, но проблема датировки EN, как относительной, так и абсолютной, реальна и по-прежнему остается нерешенной. В EN почти нет данных для увязывания времени ее написания с историческими событиями (то немногое, что можно найти, содержится, как было сказано, в «средних книгах», о которых спорят, к EE или EN их относить). В этой ситуации Э. Кенни прибегает даже к «психологическому» способу датировки: в гипертрофированном интеллектуализме EN (сведение человека к его уму) он видит философский максимализм, свойст-

венный молодому возрасту, а в том, какое внимание уделяется в EN великолепию и величавости, характерные предпочтения молодого человека. В более поздней EE интеллектуализм смягчен, усилена религиозность, а ровности — добродетели зрелого и пожилого возраста, которая едва упомянута в EN, — уделяется весьма почетное место. Совершенно на других основаниях сравнительно ранним периодом датирует EN Ф. Нуйенс: эволюция учения Ар. о душе, как он ее себе представляет, позволяет ему отнести EN к периоду 347—330 гг. до н. э. (*F. Nuyens.* Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles. Nijmegen, 1939, 320).

Итак, большинство исследователей приходят к выводу, что EN создана самим Ар. в зрелые годы, что в ней воплощен единый и стройный замысел. При этом допускается, что разные части сочинения могли быть написаны в разное время и со временем могли появиться новые редакции отдельных частей, заменившие первоначальный текст, что, наконец, отдельные фразы, связки, деление на книги и пр. обязаны своим происхождением вмешательству древнего редактора и издателя. Разделяя в общем и целом эту точку зрения и относя EN к зрелому периоду творчества Ар., мы, однако, полагаем, что EE создана все-таки после EN.

Дирльмайер в своем комментарии уделяет много внимания выявлению содержательного единства EN. На основе указаний, имеющихся в самом тексте, он составил схему построения сочинения. Воспроизводим ее с некоторыми изменениями:

Кн. I. Высшее из всех благ, осуществляемых в поступках, есть счастье (1095a18). Поскольку счастье есть некая деятельность души в полноте добродетели, нужно, пожалуй, подробно рассмотреть добродетели (1102a5). Одни добродетели мы называем мыслительными, другие — нравственными (1103a5).

За этим следует:

Кн. II—V. Виды нравственных добродетелей.

Кн. VI. Виды мыслительных добродетелей.

Кн. VII, гл. —11. Невоздержность и воздержность: невоздержность входит в число избегаемых вещей вместе с пороком и зверством (1145a16).

Гл. 12—15. Ясно между тем, что воздержность и выдержанность, так же как невоздержность и изнеженность, проявляются в отношении к удовольствию и страданию (1147b3). Ранее мы поставили нравственную добродетель в связь с удовольствием и страданием, а о счастье почти все говорят, что оно сопряжено с удовольствием (1152a34, b4). За этим следует первый трактат об удовольствии.

Кн. VIII—IX. Вслед за этим, видимо, идет разбор дружественности, ведь это разновидность добродетели или во всяком случае нечто причастное добродетели (1155a2) (о встроенности трактата о дружбе в план EN см. ниже, прим. 1 к с. 219).

Кн. X, гл. 1—5. Затем можно сказать об удовольствии (1172a15). Второй трактат об удовольствии.

Гл. 6—10. После того как было сказано о добродетелях, дружбах и удовольствиях, осталось в общих чертах описать счастье (1176a30).

EN изучалась, комментировалась, перелагалась в течение всей истории европейской мысли. Первые комментарии были созданы уже в период поздней античности (Аспасий, Гелиодор), перевод на латинский язык выполнен еще до времен гуманистов, а на евро-

пейские языки EN переводилась десятки раз, и постоянно появляются новые переводы; более сорока различных изданий греческого текста выходило в свет начиная с XV в., и это не считая многократных перепечаток изданий XIX в. Байуотера и Зуземиля (нового критического издания в XX в. фактически не было). Подробную библиографию, список изданий, переводов и комментариев см. в Aristotelis Ethica Nicomachea rec. F. Susemihl, cur. O. Apelt. Lipsiae, 1903, p. XIII—XXVIII, и *Aristoteles*. Nikomachische Ethik übszt. u. komm. F. Dirlmeier. Berlin, 1979, S. 255—264.

Одним из лучших переводов считается перевод Д. Росса: The Works of Aristotle, tr. into English under the Editorship of W. D. Ross, v. IX. Oxford, 1925.

На русский язык EN впервые была переведена Э. Радловым, перевод выдержал два издания — 1887 и 1908 гг.

В основу настоящего перевода положено издание Aristotelis Ethica Nicomachea, rec. I. Bywater. Oxford, 1975 (1894) (далее — *By.*). Систематически использовалось также издание The Ethics of Aristotle, ed. with an Intr. and notes by J. Burnet. London, 1900 (далее — *B.*); спорадически — издание Ethica Nicomachea, rec. F. Susemihl. Leipzig, 1880 (далее — *Sus.*). Отступления от текста первого издания в пользу двух других оговариваются в примечаниях. Главы, обозначенные арабскими цифрами, соответствуют главам изданий *By.* и *Sus.* (которые в свою очередь соответствуют классическому, беккеровскому, изданию сочинений Аристотеля), римские цифры соответствуют членению текста в более раннем издании К. Целля (*C. Zell*, Heidelberg. 1820), которое воспроизводится, напр., в переводе Э. Радлова. По сравнению с греческим оригиналом в настоящем издании текст разбит на абзацы, изменена интерпункция, одно предложение дробится на несколько, добавлены одни круглые скобки и сняты другие, введены собственные угловые и квадратные скобки. Угловые скобки выделяют текст, который добавлен либо *By.*, либо *B.*, либо, напротив, считается ими интерполяцией. В некоторых случаях интерполированный текст, как бессмысленный, в переводе вообще не отражается. В квадратные скобки взяты слова, добавленные переводчиком, однако не все. В действительности таких слов примерно втрое больше, но педантическое проставление квадратных скобок затруднило бы чтение. По преимуществу квадратные скобки использованы там, где есть возможность иного по сравнению с нашим дополнения, а следовательно, и иной трактовки.

Сверка перевода осуществлена В. М. Бибихиным.

Для контроля переводчик систематически использовал следующие переводы: *Aristoteles*. Nikomachische Ethik, übs. u. komm. von F. Dirlmeier. Berlin, 1979 (далее — *D.*); *Aristotle*. The Nicomachea Ethica, tr. with comm. H. G. Apostle. Dordrecht — Boston, 1975 (далее — *A.*); The Nicomachean Ethics of Aristotle, tr. D. P. Chase. London — New York — Toronto, 1920; Ethique de Nicomaque, tr. de J. Voilquin. Paris, 1950. Для примечаний использовались комментарии указанных издателей и переводчиков, а также комментарии в изданиях: The Ethics of Aristotle, illustr. with Essays and Notes by A. Grant, vol. I—II. London, 1885 (далее — *G.*); *Aristotle*. The Nicomachean Ethics. Commentary by the late H. H. Joahim, ed. by D. A. Rees. Oxford, 1955 (далее — *J.*); греческие комментарии и переложения Аспасия (нач. II в. н. э.), Гелиодора, Евстратия (XI—XII вв.), Михаила Эфесского (XI—XII вв.) и

анонимного византийского комментатора (далее — *Asp.*, *Heliod.*, *Eustr.*, *Mich.*, *Anon.*) — Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. XIX 1. 2, 1889; vol. XX, 1892; vol. XXII 3, 1901. В отсылках к сочинениям Аристотеля строки указываются приблизительно (± 2 строки).

Несколько слов о переводческих принципах. Известный историк античной философии Дж. Бернет писал более 80 лет назад: «Я пришел к заключению, что большинство трудностей, которые возникают в связи с «Этикой», связаны с тем, что, хотя уже давно допускали диалектический характер многих ее пассажей, исследователи никогда не признавали ее насквозь диалектической. Они пытались найти в ней научную и метафизическую основу моральной философии Аристотеля, и, когда вместо этого обнаружили, что основания изложенного здесь учения чрезвычайно шатки, ибо заимствованы как таковые то из обыденных представлений, то из вульгарного платонизма, они готовы были обвинять Аристотеля в непоследовательности или сомневаться в аутентичности сочинения в его настоящем виде» (*B.* V—VI). Итак, Бернет полагает, что этика Аристотеля строится на разборе мнений («диалектика» в античном смысле). Но и точка зрения, критикуемая Бернетом, тоже, кажется, имеет основания. Коль скоро Аристотель сам заявляет, что цель занятий этикой не только созерцание, но и практическая жизнь (1095a5), исследователи и хотели видеть в EN этическое учение или хотя бы изложение теоретических основ этики. Обе стороны в каком-то смысле правы. Дело, видимо, в самом объекте исследования EN. Если бы Аристотель ни разу не обратился к учениям других философов, если бы он ничуть не был озабочен спорами с ними и опровержением их доводов, EN все равно неминуемо должна была бы иметь «насквозь» диалектический характер, потому что в са́мом обыденном языке, в само́м языковом обиходе эллинов, называющих одно «низким», другое — «добрым», третье — «щедрым», уже заложены некоторые этические «мнения». И философу не из чего исходить, кроме как из бытующих в обществе представлений, зафиксированных в значениях слов, а критика этих представлений оказывается «критикой слов». Аристотеля не устраивает стихийно сложившаяся этическая терминология: в словах «прекрасное» и «правосудное» и т. п., «которые, собственно, имеет в виду наука о государстве, заключено столько разного и расплывчатого, что начинает казаться, будто [все это] возможно только условно, а от природы этого нет» (1094b14 сл). Еще выразительнее эта мысль в De gen. et. corr.: «Ведь нет человека столь безумного, чтобы считать, что огонь и лед — это одно; лишь между прекрасными [вещами] и теми, что в силу привычки кажутся [таковыми], некоторые в своем безумии не видят никакого различия» (325a21). Наводя порядок в языке, в этом «захламленном музее мысли» с перепутанными табличками, Аристотель образует множество новых слов, придает старым небывалые значения, одни из существующих значений объявляет главными, другие — вообще «неправильными» и старается строить систему терминов, связанных с одним центральным понятием, из однокоренных слов, используя при этом симметричные словообразовательные модели (см. таблицу в прим. 2 к с. 145). «Лексикографический» характер рассуждений все-таки не выдерживается строго. По общей человеческой привычке онтоло-

гизировать этические понятия, присущей как обывателю, так и философу, Аристотель временами «забывает», что он говорит, скажем, о пяти значениях слова «мужество», и начинает говорить о пяти видах самого мужества. К тому же Аристотелю чужда мысль о постоянном развитии этических представлений и постепенном изменении всей этической терминологии; он, по-видимому, полагает, что бывают только «правильные» и «неправильные» слова и «правильная» система этической терминологии не может стать «неправильной», например, устарев. А ведь уже Фукидид обратил внимание на то, как в эпоху усобиц и политических катаклизмов трогается с места сам язык: «Изменилось даже привычное значение слов в оценке человеческих действий. Безрассудная отвага, например, считалась храбростью, готовой на жертвы ради друзей, благоразумная осмотрительность — замаскированной трусостью, умеренность — личиной малодушия, всестороннее обсуждение — совершенной бездеятельностью. Безудержная вспыльчивость признавалась подлинным достоинством мужа... Удачливый и хитрый интриган считался проницательным, а распознавший заранее его планы — еще более ловким» и т. д. (III 82,4—5, пер. Г. А. Стратоновского). Неудивительно поэтому, что, прожив долгую жизнь у писателей Византии, Древней Руси и Европы, многие слова, употребляемые Аристотелем, также изменили свои значения и дошли до нас уже неузнаваемыми. Сегодня трудно, если не невозможно, вернуть греческой этической лексике, вошедшей в русский язык, калькам с греческого и традиционным русским соответствиям греческих («византийских») слов их первоначальный, «дохристианский» смысл. Если добавить к сказанному, что одни и те же слова употребляются в EN то в смысле, который придает им Ар., то в обиходном, отвергнутом им самим, то в значении, которое они имели в сочинениях Платона или других философов; что в одном предложении Аристотель может говорить, пользуясь и языком «профессиональной» философии, и образами традиционных народных представлений, станет ясно, что перевод «Этики» есть такая игра, в которой можно по-разному проигрывать, но выиграть нельзя. В данном переводе была избрана следующая тактика: 1) передавать однокоренные термины по возможности однокоренными же терминами, создавая терминологическое «гнездо», или «семью», терминов; 2) избегать иноязычных терминов, в частности, потому, что они в русском языке изолированы и не образуют «гнезд»; 3) не оглядываться на традицию передачи этических терминов Аристотеля, восходящую к переводу Э. Радлова, поскольку следование этой традиции несовместимо с первыми двумя принципами; 4) не вводить неологизмов, ограничиваясь только сдвигом значений русских слов (перевод «Этики», построенный на отвечающем духу Аристотеля словотворчестве, видимо, дело будущего); 5) особенности обращения Аристотеля с языком пояснять в Примечаниях.

Примечания составлены переводчиком Н. В. Брагинской.

Книга первая

[1] Видимо, имеются в виду Платон (Gorg. 499e, Symp. 205a, Phil. 20d, Rp. 438a, 505d и др.) и Евдокс Книдский (о его учении см. ниже, 1172b9—15 и прим. 5 к с. 268). Ар. не разделяет данного мнения; для него цель науки и искусства может быть как

благом, так и злом (см. 1129a13, ср. Top. 126a30, Met. 1004b27). *Искусство*, *учение* (т. е. метод изучения — methodos), *поступок* (практика), *сознательный выбор* (proairesis) — все это, видимо, аспекты политики. По *В.* (6), proaireses здесь, как и в 1179a35, не *сознательный выбор*, а «план изложения», тем самым стремление к благу понимается как стремление к его познанию, а не достижению: всякое искусство, наука, действие, план изложения имеют своей целью постижение того, что есть «благо». — *54.*

[2] Как термин praxis у Ар. не просто *действие*, но сознательный человеческий *поступок*, имеющий целью только сам себя (1140b6). Здесь же, как и у других авторов, praxis означает всякое человеческое действие, мысль, творчество и поступок. Поэтому *естественно*, что в нем важен *результат* (если заниматься изготовлением чего-либо, например, ради развлечения или обмана, вещественный результат не будет *целью*). — *54.*

[3] Речь идет о практических *науках* (epistēmē). Это не оговаривается, потому что противопоставление практических наук и искусств (tekhnē) науке-теории считается известным слушателям из Платона (ср. Polit. 258e). Когда Ар. противопоставляет практические науки и искусства, то это есть противопоставление практических знаний и навыков изготовления вещей (ср. Top. 145a15). В то же время epistēmē и tekhnē он объединяет потому, что они имеют дело с изменяемыми и зависящими от нас объектами (в отличие от объектов метафизической теории — софии-мудрости). Термин, обозначающий способность обращаться с такими объектами, есть «*умение*» — dynamis (см. a 10); ср. Met. 1020a4. Термин многозначен: основной перевод — «умение», «способность», ср. также «возможность» (средства): 1101b12, (потенция): 1103a20, 1127b14, 1168a7; «значение»: 1102a34, 1172a24; «смысл»: 1130b1; «влияние»: 1099b2, 1161a3; «сила»: 1134b26, 1180a21. — *54.*

[4] Запутанный синтаксис этой фразы (упрощенный в переводе) есть свидетельство так называемого акроматического стиля, т. е. стиля записи устных лекций, не предназначавшихся для издания. Огромные периоды, гигантские сложноподчиненные предложения характеризуют стиль Аристотелева «думания на ходу», о котором *В.* (36) отозвался так: «Он никогда не уверен, что сказал всё, что имел сказать, и постоянно начинает сначала». При переводе такие фразы-размышления, как правило, расчленены на отдельные предложения, но некоторые их образцы все же сохранены (см. 1170a25—b9: в оригинале 133 слова, не считая артиклей). Иногда сухой стиль Ар. прерывается, по выражению Дильса, «оазисом» метафоры, разговорной речи, стихотворной цитаты. Это также объясняется лекционными и педагогическими задачами («стимуляция внимания»). — *54.*

[5] Т. е. в случае с теоретическими науками, когда *целью* является сама теоретическая *деятельность*, существует иерархия, аналогичная иерархии *названных выше* наук, при этом на ее вершине другая управляющая наука — не политика, а софия-мудрость (см. кн. X и Met. 981b25—2a3). — *54.*

[6] To deon мы переводим как «должное», а не «долг», чтобы отличить этику гражданской общины от этики индивида более позднего общества (напр., от Pflicht Канта). To deon — общинная норма: «что́ следует делать». — *55.*

[7] То, что на первое место выдвигается *политика*, а не мудрость (ср. прим. 5 к с. 54), связано с тем, что Ар. до времени не

высказывает главного: политика — важнейшая из практических наук, но высшее благо дано не политику, а мудрецу-философу, и законы обеспечивают благо государства, когда их применяет мудрец (см. кн. X). — *55*.

[8] Имеются в виду только практические *науки*. — *55*.

[9] Речь идет о том, что счастье, *благо человека* достигается в государстве. *Народ*, или племя (ethnos), отличается от *государства*-полиса как более примитивная форма общности. — *55*.

[10] Для Ар. не существует учения о благе индивида отдельно от учения о благе государства. *Настоящее учение* — то, что рассматривается в EN, — не этика, а тоже политика, только исходящая из рассмотрения нравов, а не государственных форм. (Характерно, что ēthikē («этика») как существительное в сочинениях Ар. не встречается.) О *своего рода науке о государстве* (politikē) Ар. говорит потому, что обычно политикой называли не научную дисциплину, включающую законодательную науку, а преимущественно политическую практику; см. также прим. 36 к с. 181. — *55*.

[11] Ср. An. Post. 75a3 слл. — *56*.

[12] *Утонченные* (kharientes) — люди, искушенные в философии, в данном случае платоники; ниже kharientes переводится также как «достойные» (граждане): 1095b23, «выдающиеся» (врачи): 1102a22; ср. 1127b23, 31, 1128a15, b1 («обходительные»), 1162b11 («учтивые»). — *57*.

[13] Т. е. ученики Платона, ср. *Pl*. Rp. 509b, 517c и др. —*57*.

[14] Для одних дисциплин (напр., геометрия) естествен *путь от начал*, аподиктический, ибо начала их очевидны; для других (напр., этика) такой путь затруднен: истинность этических принципов, или начал, неочевидна, поэтому Ар. избирает путь диалектического выяснения начал. Здесь Ар., видимо, не ссылается на конкретное произведение Платона, а следует принятой *Платоном* манере начинать беседу со слушателями (ср., однако, Rp. 510b—511d). *Атлотеты* — судьи, дававшие награду (athlon) победителю в беге. — *57*.

[15] *Известное нам* — то, к знанию чего примешивается наш индивидуальный опыт; *известное безотносительно* — объективное научное знание, «одинаковое для всех»: ср. Top. 141b5. — *57*.

[16] Принято чтение *B*.: ēthesin вместо ěthesin — «в смысле привычек», ибо о привычке как основе для нрава речи еще не было; иначе *D*. (273). — *57*.

[17] Нравственное поведение может определяться правилом, выводимым из принципа, т. е. предпосылки (to dioti), а также правилом, данным человеку как факт, т. е. вывод (to hoti), благодаря *воспитанию*. Слушатель, обладающий в качестве отправной точки таким выводом о том, что́ есть высшее благо, может вслед за учителем приступить к диалектическому разбору, чтобы получить начала, или принципы, науки о государстве. — *57*.

[18] Ergg. 293—297, пер. В. Вересаева. В оригинале ст. 293, 295—7; ст. 294 включен нами для связности, пер. ст. 297 изменен. — *58*.

[19] 1095a30. — *58*.

[20] Судя по Цицерону (Tusc. V 101, De fin. II 32, 106), это ссылка на не дошедшее до нас «популярное» сочинение Ар., где он обсуждал известную во многих вариантах (см., напр., AP XVI 27) надгробную надпись легендарного ассирийского царя, который считался образцом изнеженности и роскоши. — *58*.

[21] Речь идет либо о несохранившихся «популярных» сочинениях самого Ар. (диалоги), либо о широко известных сочинениях других авторов — не перипатетиков. *B.* (22) и *D.* (274—5) склоняются к последнему. По *G.* (I 398—409), имеются в виду не строго научные сочинения или устные беседы как самого Ар., так и других философов. — *59.*

[22] См. 1177a12—8a1; 1178a22 сл.; 1179a32 сл. Ар. первым применил термин «созерцательный» (theōrētikos) к bios (образ жизни). Представление же о нескольких жанрах жизни, в том числе о жизни, посвященной умозрению, существовало и ранее (ср.DK 21 B 2; *Heraclid. Pont.* Fr. 88 (Wehrli); *Cic.* Tusc. V 8—9; *Jambl.* V. Pyth. 58—9). Отбрасывая ниже, как противоестественный (т. е. *подневольный*), образ жизни стяжателя и всякого, кто занят зарабатыванием денег (ибо деньги только средство, а образ жизни рассматривается здесь как цель, ибо совпадает с самим счастьем), Ар. «исправляет» Платона (см. Rp. 580c—583a). В «Политике» государственный и созерцательный образ жизни объединены общим термином «практическая жизнь», т. е. жизнь деятельная (см. 1325a15—b32; ср. EN 1098a3); ср. *R. Joly.* Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique. Bruxelles, 1956. — *59.*

[23] Здесь спрятан непереводимый «лингвистический силлогизм»: a) *стяжатель* — khrēmatistēs — это буквально делатель денег — khrēmata; b) *богатство*, т. е. деньги, *полезно* — khrēsimon; c) следовательно, khrēmatistēs — это «полезник», и по самому смыслу слова существует как бы для пользы, для использования. — *59.*

[24] Букв. «посеяно много слов», т. е. существует много расхожих мнений (ср. *Pl.* Soph. 232d). — *59.*

[25] Имеется в виду прежде всего Платон. Критикуя Платонову идею высшего блага (1096a11—7a13), Ар. перефразирует слова самого Платона (ср. Rp. 595c 3); отношение к «благу» платонизма отчетливей в EE 1217b2 сл. Подробный разбор критики идеи блага у Ар. см. *J.* 31—47. — *59.*

[26] Т. е. не *создали идей*, общих для членов последовательности. В натуральном ряду чисел одно число логически предшествует другому: единица «прежде» двойки, ибо если есть двойка, то должна быть единица, но не наоборот (Cat. 14a34). Если бы существовала *идея чисел*, она должна была бы предшествовать первому числу, что абсурдно (ср. Met. 999a6). В платонизме вместе с тем существует идея каждого числа в отдельности: единичность, двоичность, троичность и т. п., причем, скажем, троичность в отличие от «трех» не может быть получена сложением единичности и двоичности: все это неизменные идеи, занимающие определенное место в ряду. Ср. Met. 1084a2 слл. — *59.*

[27] Исходя из несводимости категорий друг к другу (Met. 1024b10, 1070a33), Ар. полагает, что *благо*, определяясь во всех *категориях*, тем самым не может быть только *сущностью*, т. е. *идеей*. Далее, исходя из несводимости категорий к общему роду, он считает, что Платон, который создал идею блага и не создал идею чисел (см. прим. 26 к с. 59), был непоследователен, ведь благо определяется в разных категориях, а среди них, как и в ряду чисел, тоже есть первичное и вторичное (так, *сущность первичнее отношения*, ср. Met. 1028a13), и идея блага как общий род должна была бы тогда предшествовать в том числе и благу, определяемому в первичной категории сущности, что абсурдно. — *59.*

[28] Ниже наряду с термином «идея» (idea) Ар. употребляет «вид» (eidos: 1096a9; b10, 16, 20, 25). Так, *«идея будет бессмысленной»* (1096b20) означает и что «вид будет пуст», т. е. к нему ничего не будет относиться. По Платону, *одна наука для всех благ* существует — это диалектика (Rp. 505a, 508e). — *60*.

[28а] Ср. Met. 1040b32. — *60*.

[29] *Особое рассуждение* (сочинение) — это «Метафизика» 985b23—993a10, кн. XII и XIII (ср. EE 1218a15 сл.). *Ряд благ* — это «хорошая» колонка пифагорейских пар противоположностей (Met. 986a22—26). Входящие в этот ряд начала, в том числе единое, предел и т. д., очевидно, относятся к разным категориям; это Ар. одобряет, поскольку благо таким образом определяется в разных категориях. Вот почему, критикуя *Спевсиппа* (Met. 1028b21—4; 1072b30—3a3; 1091a29—b3; 1091b13—2a17), Ар., однако, признавал, что принимать единое за благо (как делает Спевсипп) все-таки лучше, чем благо за единое. — *60*.

[30] *Почет*, *рассудительность* и *удовольствие* — цели трех описанных выше образов жизни. «Рассудительность» (phronēsis) здесь условный перевод: имеется в виду «разумение», нечто объединяющее все интеллектуальные добродетели (см. прим. 23 к с. 176). Ср. ниже (1097b2) триаду «почет, удовольствие, ум». — *61*.

[31] По Ар., благим называется то, что *служит* благу, является *источником* блага, имеет благо. Все это, таким образом, — «отыменное» от «блага» (см. Cat. 1a1—15). Еще один способ обозначения одним словом разных категорий — *по аналогии*, т. е. когда отношение этих категорий может быть представлено как пропорция (analogia), напр., зрение:тело::ум:душа (пример восходит к Платону: Rp. 508b—509a). — *61*.

[32] *Наук* практических, т. е. искусств. —*61*.

[33] *Флейты*, неожиданные в этом контексте, заставляют издателей и комментаторов делать предположения о порче текста. Однако это стандартный пример орудия у Ар. (см., напр., Meteor. 389b32, De an. 407b25) и Платона (Rp. 601d.). — *62*.

[34] Teleios (от telos — цель, конец) в зависимости от контекста переводится как «совершенный», «конечный», «полный», «завершенный», «отвечающий цели». Важно помнить, что по-гречески это о д н о с л о в о: идея цели предполагает и идею совершенства («целевая причина»), и окончательность, поскольку совершенство возможно только при статике, и полноту как достижение естественной цели, предела (напр., человеческой жизни). Чтобы передать этот семантический комплекс, мы иногда даем дополнительный перевод в квадратных скобках. — *62*.

[35] Перевод выражения [*dzōion*] *politikon* здесь традиционный (ср. Pol. 1253a2); точнее было бы «животное государственное», или «полисное», т. е. существо, которому свойственно организовываться государственно, т. е. в полисе (см. также 1169b18; ср., однако, 1162a17: в первую очередь человек образует семью). — *63*.

[36] Может быть, речь идет о *расширении* не *понятия общества*, а условий самодостаточности. В оригинале «до родителей» (goneis), что противоречит предыдущей фразе. Rassow (111) предлагает дополнение: «до родителей⟨родителей⟩». — *63*.

[37] См. 1100a10—b19, 1169b16—22, возможно, 1170b20—1171a20. — *63*.

[38] Существует разнобой в переводе на русский язык терминов threptikē, ayxētikē и phytikē dzōē. Первый принято переводить

как «растительная жизнь», что понимается как «жизнь по типу растения» (лат. vita vegetativa). Но threptikē происходит от threphō — кормлю, воспитываю — и буквально должно быть передано как «питательная жизнь», жизнь как усвоение пищи. Понятию «растительная жизнь» у Ар. соответствуют два других из указанных выражений. Последнее (от phyton — растение) отвечает переводу «растительная жизнь»; первое же (от auxanō — возрастаю) означает «(воз)растительная жизнь» — от «расти», а не от «растение». *Жизнь с точки зрения питания* и *жизнь с точки зрения роста* — аспекты жизни растения, иными словами, phytikē dzōē — включает две другие формы жизни. Человек и животное наряду с высшими способностями обладают и теми, что имеются у растений, но растительная жизнь как целое, составленное из двух низших способностей, в человеке и животном не присутствует, присутствуют ее составляющие. Дети и животные — это сумма питательного, возрастительного, влекущегося и стремящегося начал (1102b30); их жизнь — это «жизнь с точки зрения чувства» (aisthētikē dzōē, ср. *скотский образ жизни* — 1095b20); зрелый человек — это все, что есть у ребенка и животного, а также мыслительное начало (to dianoētikon — 1139a29, 1166a17), и жизнь его чисто человеческая, *деятельная*, т. е. он ведет политический (государственный) и теоретический (созерцательный) образ жизни. Бог состоит из одного мыслительного начала, и жизнь его только созерцание, умозрение (1178b20 сл., Met. 1072b14 сл.). — *64*.

39 *B*. (35) считает фразу интерполяцией. Вероятно, это замечание на полях рукописи (схолий), отсылавшее к концу кн. I(где проводится выделение частей души; см. прим. 70 к с. 75) и перенесенное в текст переписчиком. — *64*.

40 «Двояко» означает, что жизнь *существа, обладающего суждением*, может пониматься по-разному и получает у философов соответственно два *определения*. Если обладание суждением понимать как состояние владетеля, тогда жизнь такого владетеля определяется как статическое состояние обладания (hexis). Если же обладание понимать в активном смысле, если суждением владеют, как, скажем, владеют языком, т. е. пользуются им, то жизнь существа, обладающего суждением, определяется как деятельность (energeia). Деятельность есть целевая причина, главное *(to kyrion)* для соответствующей способности (см. 1170a16 сл., ср. Met. 1050b6—34); в этом смысле *значение «деятельность» главнее (kyriōteron)* значения «обладание». — *64*.

41 *By*. исключает текст в угловых скобках, считая его повтором предыдущего пассажа. *B*. (36), напротив, включает, полагая, что рассуждение соответствует манере Ар. (ср. прим. 4 к с. 54). — *64*.

42 Речь идет о мудрости (философии). См. кн. X, ср. 1099a30. — *64*.

43 Чтобы подчеркнуть неточность и приблизительность исходных положений этики, Ар. обращается к метафорам из сферы ремесла: *дать общий очерк* (hypotypōsai) — букв. «сделать отпечаток», «выдавить»; *предварительное и подробное описание* (perigegraphtō, anagrapsai) — видимо, «набросок» и «раскраска». — *65*.

44 Ср. *Pl*. Rp. 475e—6b: «тот, кто любит (philotheamōn) истину», противопоставлен любителям театральных зрелищ. — *65*.

45 *Чувство* здесь интуиция, а *приучение* — что-то вроде наведения в практике. — *65*.

[46] *Преследовать* — платоновская «охотничья» метафора; см. Theait. 187e, Polit. 290d. См. *C. J. Classen.* Untersuchungen zu Platons Jagdbildern. Hamburg, 1951. — *65.*

[47] У Гесиода (Ergg. 40) «*половина* больше *целого*» (т. е. делиться поровну выгодней, чем брать себе всё); «*начало — половина дела*» — пословица (ср. *Pl.* Legg. 753e; *Ar.* Top. 183b23; Pol. 1303b29). Отсюда «вывод» Ар.: *начало больше половины всего* [*дела*] (ср. *Pl.* Legg. 753e—4a). — *65.*

[47a] *J.* (55—56), ссылаясь на An. Post 93b38—94a10 и 89b36 сл., полагает, что речь идет о таком *определении*, которое представляет собой как бы доказательство, *вывод* из *посылок* демонстративного силлогизма и которое положением терминов отличается от доказательства. — *65.*

[48] Платон, видимо традиционно, также различает внешние, телесные и духовные блага (ср. Legg. 661a и *Democ.* — DK 68 B 37), см. *F. Dirlmeier.* Die Oikeiosislehre Theophrasts («Philologus», Suppl. 30, 1). Leipzig, 1937. Отличие Ар. от других философов (*мы* в отличие от *мы все*) в том, что у него блага, относящиеся к душе, — это активность, а не состояние или претерпевание (потребление) духовных благ. — *66.*

[49] «Не без участия» (oyk aney) соответствует позднейшему понятию «необходимое условие» (conditio sine qua (non)). «Части счастья» и его необходимые условия Ар. различает в EE 1214b6—27 (следуя в этом, по *D.* (283), Ксенократу). — *66.*

[50] *A.* (218): «Например, человек, любящий иметь друзей и в то же время мучить их, не может иметь оба удовольствия...»; второе из удовольствий—противоестественное *(не по природе).—67.*

[51] Конечной инстанцией, определяющей нравственную норму, благо и добродетель, оказывается у Ар. *добропорядочный* (или рассудительный — 1107a1, или добродетельный, т. е. обладатель добродетели, — 1113a29—33, 1166a12—19). Выход из этого логического круга указывается только в кн. X (гл. 7—8), когда выясняется, что совершенная добродетель наидобродетельного человека (мудреца-философа) обеспечивается божественностью высшей и руководящей части души. Таким образом, последние основания этики, имеющей вполне «светский» характер, оказываются если не религиозными, то во всяком случае санкционированными авторитетом божественного. Аналогично решается проблема оснований этики и в EE. Иначе *D.* (284): представление о «добропорядочном муже» как носителе нормы имеет глубоко традиционные корни (культ героев) и не подвергается рефлексии у Ар.; ср. у Платона «царственный человек» («Политик») и «великий человек» («Законы»). — *67.*

[52] *Надпись* на пропилеях святилища Лето на Делосе; гномы семи мудрецов тоже были начертаны на храмах (в Дельфах). Вариант данной гномы см. *Theogn.* 255; ср. *Soph.* fr.329 (Nauck). *Pl.* Gorg. 451e. — *67.*

[53] *Средства* в оригинале выражаются термином «хорегия» (материальное «оснащение» драматического представления); применительно к собственно театральной сфере в «хорегии» также подчеркивается ее второстепенность, «внешность» для трагедии (Poet. 1453b7); ср. 1101a15, 1177a30, 1178a24, 1179a11. *Сказали* — 1098b 26—29. — *68.*

[54] Сдержанность, с которой Ар. говорит здесь о *божественном*, *D.* (286) относит на счет присущего грекам благочестивого

страха перед недоступным человеку. Но скорее эта сдержанность обусловлена тем, что Ар. пользуется здесь языком популярных представлений, к чему его «вынуждает» само слово «счастье»: ey-daimmonia — благодемония. Впоследствии (X кн.) представление о *божественной доле* получает свой истинный для Ар. смысл: это не сказочный удел благополучия и процветания, посылаемый богами, но божественная часть души, дающая способность к умозрению и мудрости — высшему счастью и божественному уделу. — *68.*

[55] Всего трижды Ар. говорит о *награде добродетели*: здесь это счастье, в 1123b35 и 1163b4—5 — честь. Но *награда* — это все-таки попутно достигаемая цель (как и удовольствие 1174b33), истинная цель добродетели — «прекрасное», т. е. само по себе проявление добродетели, независимо от последствий; ср. 1117b15 сл. — *68.*

[56] *Наилучшая причина* — ум или человек как разумное существо (см. 1178b7 и a7); *всякая причина* — это любая из естественных причин. При этом *природа* (естество) для Ар. как причина предпочтительнее искусства, а искусство предпочтительнее случая. — *69.*

[57] *Качества* этой деятельности: она постоянна, разворачивается в течение полной человеческой жизни, надежна, не зависит от случайностей, доставляет удовольствие и представляется наилучшей из деятельностей (см. 1098a15—20, 1103b12 сл.). — *69.*

[58] Гнома *Солона*, широко известная в «век семи мудрецов» (*Hdt.* 1 32—33). *Взирать на конец* (telos) — значит иметь в виду не просто *конец* жизни, но ее внутреннюю исполненность, осуществленность цели, ср. прим. 34 к с. 62. — *69.*

[59] Следующий пассаж, вероятно, надо понимать не в том смысле, что умерший может быть в курсе происходящего в мире и страдать от этого. Происходящее с его потомками, произведениями или славой может влиять или не влиять только на оценку его жизни как счастливой (или несчастной) у живущих, подобно тому как на эту оценку влияют события, происшедшие при жизни человека и оставшиеся ему неизвестными (ср., однако, прим. 60 к с. 70). — *70.*

[60] Букв. «не достигает предков», «не проникает к предкам»; это выражение противоречит мнению, что мертвый не чувствует (1100a19); ср. 1101a35 сл. *B.* (50) видит здесь уступку народным верованиям (см. 1101a22—24). Вопрос о загробной жизни и блаженстве после смерти Ар. в EN, видимо, оставляет нерешенным, подобно Сократу (*Pl.* Apol. 41b сл.; Phaed. 63c, 91b). Согласно сочинению «О душе», душа смертна; по «Метафизике», бессмертен ум (1070a26, 1074b1—14). В диалоге «Евдем» Ар. говорил о бессмертии «всей души»; в EE (1215b15—35) состоянию нерожденного и умершего отдавал предпочтение перед жизнью. Видимо, Ар. колебался между представлением о загробном блаженстве как чистом мышлении ума — единственно бессмертной и божественной части души, возвращающейся после смерти к богу как его часть (подобие этого блаженства на земле — жизнь мудреца), — и платоновским учением о бессмертии души, не исключая при этом из своего умственного горизонта и традиционного представления об Аиде, населенном тенями. См. *W. Schadewaldt.* Das Gedanken an die Toten in der Antike, «Universitas», 1956, 11, S. 33—39. — *70.*

[61] *Поставленный ранее вопрос* — 1100a10; *исследуемый теперь* — 1100a18,21. — *70.*

[62] По *B*. (51), неожиданные образы *хамелеона* и *шаткой постройки* взяты из неизвестного поэта. — *70*.

[63] Ар. подчеркивает, что *блаженные* как *люди* не могут заниматься исключительно созерцанием (ср. 1177a21 сл.). Поэтому *именно в них* (malista) можно понимать как «преимущественно», а *непрерывно* (synekhestata) — «насколько возможно (для человека), непрерывно». Ниже *насколько возможно* также предполагает «для человека», ибо непрерывно деятельно только божество (см. 1174a13 сл.). — *71*.

[64] Стихи Симонида, цитируемые Платоном (Prot. 339b). О значении «квадратный» см. *B. Schweitzer*. Das Menschenbild der griechische Plastik. Potsdam, 1944, S. 19. — *71*.

[65] *A*. (221) считает, что, по Ар., *неудачи, касающиеся близких*, а не самого человека, — это сравнительно легкие неудачи, а то, что сам человек уже умер, еще более ослабляет их силу; таким образом, разница в силе воздействия несчастий на живого и на мертвого, соответствует разнице в силе воздействия на зрителя убийства, совершаемого на сцене, и убийства, совершенного, по мифу, ранее того момента, с которого начинается пьеса. — *72*.

[66] *Возможности* (dynameis) здесь тождественны внешним благам (в свете различения «хвалимого», «ценимого» и «возможностей» в MM 1183b20 сл.). По *D*. (290), dynamis здесь, напротив, «потенция». — *72*.

[67] Человека хвалят за то, что он чему-то служит определенным образом, *имеет определенное отношение к чему-либо* (pros ti pōs ekhein); хвалить же богов за то, что они чему-то служат (например, за внимание к мольбам), — значит рассматривать богов как средство для благополучия людей *(соотнося богов с нами)*. Между тем добродетель бога абсолютна и не зависит от его отношения к людям. — *73*.

[68] Об учении *Евдокса* см. 1172b9 и прим. 5 к с. 268. — *74*.

[69] Речь идет о врачах-ученых в отличие от врачей-практиков, см. прим. 12 к с. 57. — *75*.

[70] Об этих *сочинениях* см. прим. 21 к с. 59. Учение о двух *частях души*, вероятно, было широко распространено (ср. *Xen*. Cyr. 6, 1, 41). Платон говорил и о трех- и о двухчастной душе. На платоновское трехчастное деление Ар. опирается в «Топике» (113a36, 126a8), но в «О душе» сводит деление к двум частям (432a25). О соотношении Платоновой и Аристотелевой психологии см. *D*. 278, 292 сл. Здесь Ар. предлагает два способа выделения частей души: (I) Душа делится на части *не обладающую суждением*-логосом и *обладающую*, причем первая часть состоит из (a) *растительной* (1102a32) и *питательной* (1102b11) и (b) *причастной суждению* (1102b14 и 25), которая при этом называется *повинующейся* (peitharkhikon, 1102b26, 31), *подвластной влечению* (1102b30), *стремящейся* (1102b30) и *послушной* (katēkoon, 1102b31). Если же считать, что (b) причастная суждению-логосу часть души — это то же самое, что обладающая логосом (1103a1), тогда (II) часть, не обладающая суждением, состоит только (!) из растительной и питательной части, а обладающая суждением помимо (a) собственно рационального элемента (1103a2) включает еще (b) часть, *слушающуюся логоса-суждения* (akoystikon, 1103a3). При том и другом делении частей три. Схема членения души у Ар. по *D*. (292) представляется неверной, так как *D*. на одной схеме объединяет предложенные Ар. альтернативные концепции. У него получается, что частей

четыре: *лишенная суждения, обладающая суждением в собственном смысле, причастная суждению и слушающаяся суждения* (293). У Ар. есть деление души на четыре части, но иное, см. прим. 58 к с. 187. — *75.*

[71] Среди значений слова «логос» у перипатетиков Теон Смирнский упоминает и логос в смысле *отношения* почитаемого и почитающего: когда кто-то почитает кого-то и подчиняется ему, то о нем говорят, что он *имеет логос* почитаемого (72, 21 сл. (Hiller)); «иметь суждение (логос)» означает тем самым не только «быть разумным, рациональным», но и «подчиняться чужому разуму», «слушаться». Таким образом, «сам язык» подсказывает Ар.: «стремящееся» — это часть души, «имеющая суждение» в том смысле, что она подчиняется суждению обладающего суждением в собственном смысле. — *76.*

Книга вторая

[1] Ар. возводит термины «нрав» (ēthos) и «нравственная» (ēthikē) к ĕthos («привычка») с *изменением* ĕ в ē. *Мыслительные добродетели* возникают благодаря обучению не все без исключения, но только *преимущественно*, так, уму и рассудительности не обучают. Кажется странным, что *долгого упражнения* требуют мыслительные, а не нравственные добродетели. Вероятно, долгим упражнением Ар. называет обучение философии и другим наукам. Нравственное же «упражнение» (в обращении с удовольствием и страданием), которое начинается с рождения и не требует специального «курса», именуется «привыканием», а не упражнением. — *78.*

[2] *Добродетель*, однако, не есть одно из *искусств*, сходство только в способе обрести как одно, так и другое. О природной добродетели см. ниже (1144b1—1145a2). Считая искусство делом навыка, Ар. расходится с общегреческим пониманием искусства как божественного дара (ср. Od. XXII 347—8), для Ар. «божественное» — ум — удел не мастера, а мудреца. — *78.*

[3] *Из одного и того же*, т. е. из тех же действий, означает, что определенные поступки играют роль материальной причины возникновения добродетели; *благодаря одному и тому же* указывает на движущую причину ее возникновения, т. е. на постоянство, последовательность и т. д. этих поступков. — *79.*

[4] *Другие занятия* (pragmateia), т. е. математика, физика и теология, — дисциплины, не имеющие целью пользу: Met. 982b25—28. — *79.*

[5] 1101a31—b25. — *80.*

[6] Ар. использует выражения *верное суждение* (orthos logos) и *согласно верному суждению* (kata orthon logon) без пояснений, так как они были в ходу у Платона и его учеников. (О концепции orthos logos у Платона и ее отличиях от соответствующей концепции Ар. см. *D*. 298—303.) Ар. сразу же причисляет верное суждение к добродетелям, хотя только в кн. VI выясняется, чтó оно такое и что оно почти совпадает с такой добродетелью, как рассудительность (см. 1144b28). Перевод «верное суждение», конечно, условен. Дело в том, что orthos logos имеет две стороны: субъективную и объективную. В субъективном смысле logos — это речь, в том числе внутренняя речь, дискурс, рассуждение человека (ср. отождествление диалога и дианойи (размышления) у Платона: Soph. 263e, Theat. 189e—190a; ср. Phil. 38c—39a), поэтому logos в EN «говорит»,

«приказывает», «предписывает», «устанавливает» (см. 1114b29, 1115b12, 19, 1117a8, 1119a20, 1125b35, 1138b20, 29). В объективном же смысле logos означает отношение, соотношение, пропорцию в самих вещах (см. *J.* 164 сл.), так что orthos logos — это верное соотношение, скажем, предела и беспредельного, тепла и холода и т. п. Правило поведения — это верное соотношение в страстях и поступках, обладание в этом серединой, т. е. добродетель. Если не вмешивается сильный аффект и если человек, по выражению Ар., «не увечен для добродетели», то его умозаключения и рассуждения будут точно соответствовать закону самих вещей (ср. прим. 51 к с. 67). Верное суждение в человеке — это то, что совпадает с верным соотношением в вещах. Но только субъективная сторона — orthos logos в человеке — есть добродетель. Слово orthos (1) только в сочетании с logos мы переводим как «верное» (а не «правильное») и (2) только для этого сочетания используем слово «верное». Первое связано с тем, что в данном случае нужно слово, которое, допуская интеллектуалистическую трактовку (верный-истинный), имело бы и нравственно-аффективные коннотации (верный, вера, верность). Действительно, Ар. ясно показывает, что orthōs (верно) соответствует нравственной добродетели и противостоит alēthōs (истинно), как правильное в сфере человеческих дел — правильному в сфере абстрактного знания (см. 1112a6, 1122b29). Второе служит выделению в тексте этого важного понятия как единого комплекса (в греч. его единство, слитность обеспечивается краткостью обоих слов). Переводом для orthos logos мог бы служить такой «комплекс», как «здравый смысл», но не в обычном его значении. «Здравый» надо было бы тогда понимать как определение не только умственно и нравственно здорового человека (рассудительного и добропорядочного, по Ар.), но и совершенного, законченного и упорядоченного состояния мира; а «смысл» — это не только человеческое понимание вещей, но и сам мир как смысл, не зависящий от осмысливающей деятельности человека. Концепция, стоящая за сочетанием orthos logos, выражает тезис о тождестве бытия и мышления, окрашенный античным рационалистическим оптимизмом: мир вполне разумен, и человек рационален в меру разумности мира. Ср. прим. 66 к с. 189. — *80.*

[6а] Слову «бесчувственный» (anaisthētos) в EN Ар. придает специальное значение «нечувствительный к удовольствиям» (см. 1107b8, 1108b21), противопоставляя его analgētos — «нечувствительный к страданию, боли», в нашем переводе «тупой» (ср. прим. 44 к с. 136). В обыденном употреблении эти греческие слова — синонимы. В кн. III (1119a10 сл.) Ар. сомневается, что для безразличного к удовольствиям вообще есть имя, ср. 1150a23 (см. anaisthētos в обыденном смысле: 1114a10 (в переводе «глух и слеп»)). — *80.*

[7] Основные термины «учения о середине», используемые здесь и далее: hyperbolē, ta hyperballonta — «избыток», «излишек», «излишество», «чрезмерность»; elleipsis, ta elleiponta — «недостаток», «недостаточность» (ср. синонимы 1104a12), to meson — «середина», ho mesos — «обладатель срединного нрава», mesotēs — «обладание серединой», как добродетель, т. е. состояние срединности, «срединчатость». Само учение излагается ниже (гл. 5). Оно имеет «вспомогательный» характер и не предполагает количественного подхода к этике всерьез (ср. выше, 1104a11: «надо попытаться помочь [делу]»). К тому же; добродетель в целом, совершенная добродетель, не есть срединчатость, так как учение о середине касается только

нравственных добродетелей. Нередкая абсолютизация учения Ар. о середине приводит к отождествлению его с представлением о «золотой середине», в то время как добродетель противостоит пороку, а не является «средним путем», скажем, между истиной и ложью; см. *H. Kelsen*. Aristotle's Doctrine of Justice. — Aristotle's Ethics: Issues and Interpretations, by J. J. Walsh, H. Shapiro. Belmont, 1967, p. 102—120. Может быть, «правильнее» формулировать учение о середине так: добродетель есть середина между двумя конфликтующими нормами; добродетельными кажутся и осторожность и отвага, «середина» здесь есть добродетель; поскольку в своих крайних выражениях эти нормы представляют собой пороки (трусость и безумная отвага), добродетель описывается как середина между пороками. О «срединном образе жизни» ср. *Pl.* Rp. 619a, Legg. 728d—29b. — *80*.

[8] Имеются в виду Legg. 653a—c, 641b, 644a, 636de, Rp. 401e—402a; с предыдущим абзацем Евстратий (310,7) сравнивает Legg. 644c. — *81*.

[9] По традиции pathē мы переводим как «страсти»; но надо иметь в виду, что pathē предполагает не столько сильное переживание или мощный аффект, сколько состояние пассивной подчиненности, «охваченности»; более точным был бы перевод «претерпевание». — *81*.

[10] По *B*. (84), это первое до стоиков использование термина «бесстрастие» (apatheia) и восходит оно к Спевсиппу; *D*. (306) возводит термин к Стильпону (см. *Sen. Ep*. 9), ср. *Clem*. Str. II 22, p. 189, 15—20 (Stählin): aokhlēsia (Спевсипп?) (ср. также [*Pl.*] Def. 413a). — *82*.

[11] Принято чтение *B*. (85). — *82*.

[12] См. DK 22 B 85. Thymos в ионическом диалекте *Гераклита* — синоним epi-thymia («влечение») и означает не *ярость*, как в аттическом диалекте, но вообще всякое сильное влечение; Ар. не понимал этого и приписывал Гераклиту аттическое значение слова. Ср. прим. 43 к с. 113 и 33 к с. 202. — *82*.

[13] *Сознательность*, ее отличие от *преднамеренности* (сознательного выбора) и остальные условия нравственного поступка обсуждаются в кн. III (1110b18 сл.). В дальнейшем, введя понятие «склад души» (hexis), Ар. заменяет *уверенность* и *устойчивость* (качества добродетельного поступка) понятием kath'hexin — «в соответствии со складом души», или «согласно устоям». — *83*.

[14] Ар. редко говорит «я», а не «мы»; *D*. (309) со ссылкой на Bon. (425a13—17) утверждает, что «я» не означает подчеркивания особой, собственной точки зрения. Philia рассматривается в кн. VIII—IX; здесь принимается во внимание только любовная филия, филия-pathos (скорее «дружеское чувство» — philēsis, 1157b28), а не филия как подобие добродетели (см. 1155a4). См. также прим. 9 к с. 81. — *84*.

[15] Здесь *некие наклонности* — diakeisthai pōs, ср. 1176a22 и 1179a23 — «устройства»; см. ниже, прим. 28а к с. 88. — *84*.

[16] По *By*., повтор текста 1105b32. — *84*.

[17] По *D*. (310), добродетель, «входя» в человека, *доводит* его до «состояния» (hexis) добродетели, а деятельное ее проявление (energeia) дает добродетельный результат *(дело)*, ср. *Pl*. Rp. 609a; *J*. 85—90. — *85*.

[18] Пример с *глазом* и ниже, с *конем*, взят из Платона: Rp. 353b—d, 335b. — *85*.

[19] 1104a10—27. — *85.*

[20] *Милон* Кротонский — легендарный силач, шестикратный победитель олимпийских игр по борьбе (VI в.); о репутации силачей как обжор ср. *Sim.* fr. 99 (Diehl); RE Hlb. XXX, col. 1674,38.—*85.*

[21] *Наука* здесь «навык». Поэтому как синоним науки в конце абзаца и появляется *искусство. Природа* и *добродетель* (как вторая природа) лучше искусства и навыка, потому что стремятся к безотносительной, абсолютной цели, а не к продукту, изделию, которое может быть только относительной целью (средством). — *86.*

[22] DK Bd. I 453, 22. — *86.*

[23] Автор неизвестен. — *87.*

[24] Основные элементы определения обсуждались ранее: *склад* души — 1106a12; *сознательный выбор* — 1105a32, 1106a3; *середина по отношению к нам* — 1106a31; *верное суждение* — 1103b32. Из определения явствует, что верность суждения (см. выше прим. 6 к с. 80) обеспечивается интеллектуальной добродетелью носителя нормы *(рассудительный)*, который выше был охарактеризован только с точки зрения права (*добропорядочный*: 1099a23, см. также прим. 51 к с. 67). Замена добропорядочного на рассудительного несколько опережает ход изложения. Только из кн. VI становится ясной связь рассудительности и нравственной добродетели и то, что логос *(суждение)*, дающий общее правило, корректируется применительно к обстоятельствам при помощи полуинтуитивной рассудительности (ср. ниже, 1113a29: добропорядочный — «правило и мерка» истины во всех частных вопросах). — *87.*

[25] См. выше, прим. 7 к с. 80. — *87.*

[26] Видимо, Ар. пользовался во время лекций доской со списком пороков и добродетелей, который он и поясняет в гл. 7. В EE соответствующий список приводится в три столбца (избыток — недостаток — середина) и без пояснений (1220b36 сл.). Таблица EE отличается от таблицы, описываемой в EN: иной порядок, иные формы слов, иные понятия; в EE больше симметрии, меньше «безымянных» добродетелей и пороков, список приобрел более законченный вид (ср. преамбулу к Примечаниям с. 687). Разбор добродетелей и пороков в EN (кн. III, начиная с гл. 9, IV и V) следует порядку данного списка, только «любезность» и «дружелюбие» поменялись местами, а «негодование» выпало (ср. прим. 31 к с. 91). Порядок разбора добродетелей комментирует *J.* (115): удовольствие и страдание, с которыми имеют дело последовательно рассматриваемые добродетели, всё менее физичны и элементарны, всё более социальны и духовны. Мужество и благоразумие имеют дело со страхом физического страдания и жаждой физического удовольствия. Щедрость и великолепие имеют дело с более «человеческими» радостями и горестями, но все еще материального характера. Величавость души и честолюбие имеют дело с честью; ровность, дружелюбие, правдивость, любезность, остроумие — с тонкой материей человеческого общения (последние не вполне добродетели, см. прим. 48 к с. 138); самой важной из социальных добродетелей — правосудности посвящена отдельная V книга. В дальнейшем текст гл. 7 мы условно называем «таблицей». — *88.*

[26a] «Бесстрашие» не обозначает ничего положительного: это неспособность ощутить страх в силу «тупости» или ненормальности; *бесстрашный* может не быть отважным, см. 1115b24 сл. — *88.*

[27] Принято чтение *B.* (98), предложенное *By.* в критическом аппарате. Об отношении *благоразумного* к *страданию* см. 1118b

30 сл. Подобная асимметрия и у щедрости, которая соотносится с даянием и приобретением, но больше имеет дело с даянием: 1119b25 сл. — *88*.

[28] См. 1119b19—1122a16. — *88*.

[28а] «Наклонность» — почти то же, что «склад», «устои», но последнее отличается бо́льшим постоянством, т. е. отличается от наклонности, как устойчивое свойство от преходящего состояния (см. Cat. 9a8). *Ниже* — 1122a20—29, 1122b10—18. — *88*.

[29] *Впоследствии* — 1108b11—26, 1125b11—18; *введенный способ* — метод определения середины и крайностей. — *89*.

[30] При детальном разборе этой добродетели (1127a21 сл.) для *правдивого* Ар. использует другие термины: alētheytikos и alētheyōn (1127a24 сл., b2 сл.), а саму добродетель называет безымянной. — *90*.

[31] Не ясно, что имеет в виду отсылка: несохранившуюся часть текста или другое сочинение, напр., Rhet. II 6; 9; 10? — *91*.

[32] См. 1129a26—b1, 1130a14—b5, 1131b9—15, 1132a29, 1133b30—34a1. — *91*.

[33] Эту фразу исключают *В.* и *Ву.*, поскольку Ар. нигде не называет мыслительные добродетели *добродетелями рассуждения* (logikai) и поскольку (в отличие от нравственных) мыслительные добродетели не *представляют собой обладание серединой*; иначе *D.* (316) и *А.* (233). — *91*.

[34] Это единственное место, где «благоразумие» заменено синонимом «скромность»; и у Платона это синонимы: Legg. 794a7, Polit. 307a—b, причем Платон выводит из «скромности» (kosmiotēs) «космос» (Gorg. 507e—508a). — *92*.

[35] См. Od. XII 219. В известном нам тексте Гомера это слова не *Калипсо*, а самого Одиссея. Гомера и других авторов Ар. почти всегда цитирует «неточно». Считается, что философа регулярно подводила память. Не менее правдоподобно, на наш взгляд, другое: тексты, которыми пользовался Ар., отличались от тех, что дошли до нас. Что касается Гомера, то Ар. не только написал о нем несколько сочинений, но и сделал собственную редакцию текста, так что разумно предполагать, что Ар. цитирует текст собственной редакции. — *93*.

[36] Ар., видимо, сознательно играет словами *крайность* и *крайне*: крайняя трудность достижения середины объясняется тем, что сама она — «крайность», вершина (1107a8). — *93*.

[37] См. Il. III 156—160. — *93*.

[38] Речь идет не о физическом ощущении, но о моральном *чувстве*, нравственной интуиции. Ср. 1126b4, 1143b5, 1147a26. Ар. начинает с того, что переносит термин «чувство» из сенсуалистической сферы в сферу этики. Затем он переносит «чувство» и в сферу интеллекта (1142a23—29), но впоследствии вообще отказывается от этого термина для этики: середина находится в ведении верного суждения (1114b29 сл., 1115b12 сл., 1138b20 сл.), отождествляемого в итоге с «рассудительностью» (1144b28). — *94*.

Книга третья

[1] В некоторых случаях термины akoysion и hekoysion лучше было бы перевести как «не(пред)намеренное» и «(пред)намеренное» (но тогда невозможна «семья» терминов: hekōn — «по своей воле» и т. д.). Определение добродетели в кн. II (1106b36 сл.) не включает

понятий *произвольного* и *непроизвольного*, но в определение входит понятие сознательного выбора, а оно непосредственно связано с произвольностью или непроизвольностью действующего лица, чему и посвящены гл. 1—8. — *95*.

[2] Ар. пользуется здесь словом, представляющим собой аттический эквивалент общегреч. kakos — «порочный», «плохой», «злой». Как полные синонимы эти слова выступают в 1113b13—14; там же как синонимы употреблены «добродетельный» (agathos) и «добрый» (epieikes). Вместе с тем phaylos характеризует низшее существо, например зверя (1173a5), к которому порок как нравственное зло как раз не может иметь отношения (см. 1145a25, 1150a1 сл.). Еще одно отрицательное моральное определение у Ар. — «mokhthēros» (впервые 1110b27), в нашем пер. «испорченный», «плохой»; оно предполагает сознательность порока и относится только к человеку и его деяниям; «испорченность» (mokhthēria) нами переводится также как «порочность» и «порок». — *96*.

[3] Говоря о *человеческом*, Ар. настойчиво подчеркивает слабость человека, ограниченность его сил: 1110a25, 1111b2, 1115b7, 1134a35, 1141a34, 1167b27, 1175a4, 1177b23; 31, ср. 1099b15, 1100b9, 1178b7, 1135a4. — *96*.

[4] Эрифила, подкупленная участниками похода против Фив, заставила мужа Амфиарая принять в нем участие; Амфиарай наказал сыну *Алкмеону убить мать*, если он не вернется из похода. См. *Eur.* fr.68—69 (Nauck); цитата из этой же трагедии:1136a13.—*96*.

[5] *Поступок* есть конкретное действие в определенных *обстоятельствах*; как таковой поступок избираем в данное время и при данных обстоятельствах, что ведет к принципиальным трудностям для выделения разряда непроизвольных поступков: поступки не образуют разрядов. В следующем предложении Ар. оговаривает и другую связанную с этим трудность: для «обстоятельств», т. е. конкретных случаев, не существует общих правил. — *97*.

[6] Мнение, которое критикует Ар., основано на понимании *прекрасного* и *доставляющего удовольствие* как объективных «вещей»; в действительности вещи оцениваются как прекрасные и доставляющие удовольствия субъективно, следовательно, человек сам является источником действий, цель которых — удовольствие и прекрасное. — *97*.

[7] *Неведение общего*, т. е. неведение основных нравственных принципов, Ар. приравнивает к сознательному выбору порока. По *B.* (118), фраза имеет такой смысл: причина непроизвольного проступка лишь неведение частных обстоятельств, т. е. людей и предметов, которые являются объектами действия. — *98*.

[7a] ... *те, кто...разговора* — текст испорчен, перевод по смыслу. — *98*.

[8] Это древнейшее свидетельство обвинения *Эсхила* в раскрытии элевсинских *таинств* непосвященным (которые, как считалось, он изобразил в одной из трагедий); ср. *Heraclid. Pont.* fr. 170 (Wehrli). История с *катапультой* ближе не известна. — *98*.

[9] *Меропа* в «Кресфонте» Еврипида (?) приняла спящего *сына* за его убийцу и хотела его *убить*; ср. Poet. 1454a5. Пример с *камнем* и *пемзой* примыкает либо к теме невольного убийства (тяжелый камень принят за легкую пемзу), либо к следующей теме ошибочного врачевания (*Heliod.* 44, 18; см. о медицинском употреблении пемзы: RE Hlb. V, col. 474, 46 сл.). — *98*.

[10] *B.* (122) исключает из текста *страсти*, исходя из терминоло-

гии самого Ар.: ярость и влечение, по Ар., не «страсти», а «стремления»; при таком чтении получается, что человеку свойственно как рациональное, так и *чуждое рассуждению* (ta aloga). — *99.*

[11] «Желание» (boylēsis) в русском почти то же, что «влечение» (epithymia). У Ар. *желание* отличается от *влечения* (стремления к чувственным удовольствиям) своей интеллектуальной составляющей, сознательной сосредоточенностью воли на определенном благе. *Влечение*, *яростный порыв*, *желание* и *мнение* расположены в порядке нарастания интеллектуального элемента. — *99.*

[12] Т. е. невозможно одновременно влечение и «невлечение» к одному и тому же объекту, но возможно, чтобы сознательный выбор отрицал (запрещал) влечение, а влечение отменяло сознательный выбор. — *100.*

[13] Греч. doxai — «мнения» — предполагает известную развернутость аргументации, теоретическую абстрактность; доксы — это скорее интеллектуальная позиция, теоретические убеждения и учения (ср. ниже: orthōs — «верно» — принадлежит сфере нравственности, a alēthōs — «истинно» — интеллектуальной сфере мнений). Поэтому в нравственной сфере *мнения не составляют*. — *101.*

[14] «Произвольное» шире, чем «сознательный выбор»: дети и звери действуют *произвольно*, но без *сознательного выбора*. Определение сознательного выбора будет дано ниже (1113b10), через понятие «решение, принятое заранее». *Само название*, по Ар., указывает на то, что сознательный выбор опирается на суждение, ибо именно суждение (разум) выражает отношение между вещами (Met. 1046a36 сл.). — *101.*

[15] При нашем переводе этих терминов, к сожалению, исчезает связь их с boylē в значении «совет» и «совещание», тогда как для слушателей Ар. было ясно, что *решение принимается* в результате совместного обсуждения, а не уединенного обдумывания-взвешивания. Поэтому ниже (1112a33), во фразе *«среди людей все принимают решение...»*, *все* — hekastoi, букв. «каждые», надо понимать как отдельные группы или объединения людей. — *101.*

[16] *Космос* здесь первое Небо (см. De cael. 278b10). — *101.*

[17] Кроме бога (= *необходимость*) *причиной* закономерного движения может быть человек, т. е. ум или искусство; ср. 1112a34.— *101.*

[18] Ар. имеет в виду, что принятое *правописание* следует знать, а не устраивать совещание, как лучше написать здесь и сейчас; так же невозможно, посовещавшись, принять решение о сумме углов треугольника и т. п. — *102.*

[19] В издании *Sus.* принято чтение *«скорее в мнениях, чем в науках»*. — *102.*

[20] Напр., можно исследовать, какова сумма углов треугольника, но нельзя *принять решение* о том, какой ей быть лучше. — *102.*

[21] Ср. Il. II 53. По Аспасию (74,34—75,5), *царь* уподоблен здесь части души, которая рассчитывает и решает, а *народ* — стремящейся части; *ведущая часть души*, видимо, ум (ср. Met. 1048a10 и EN 1168b30). Объединение «царя» и «народа» дает *сознательный выбор*. Ср. рус. «царь в голове». — *103.*

[22] Подробно интеллектуальный элемент выбора обсуждается в кн. VI (1139a3—b13, 1144a20, 1145a4). — *103.*

[23] Если желают только блага, тогда (1) либо не избирают зла, (2) либо никогда не ошибаются в выборе, (3) либо, выбирая зло, не «желают», так как выбирают «желанное». Однако люди оши-

баются в выборе и говорят, что это так. Следовательно, можно выбирать как благо, так и зло; ср. De gen. et corr. 325a21; *J.* 103—105. — *104.*

[24] Автор неизвестен, см. Bergk. 738; ср. вариант у Эпихарма (DK 23B7) и Псевдо-Платона (De just. 374a). — *105.*

[25] Рождение человеком человека — естественный пример *начала* (arkhē): человек — архе для ребенка. Аналогично человек должен быть архе своих поступков, и поступки походят на склад души, как *дети* на *родителя.* Если же полагать движущую причину поступков вне человека, в поисках архе придется уйти в бесконечность. — *105.*

[26] Закон Питтака, см. Pol. 1275b18—23, Rhet. 1402b10—13; ср. EN 1110b26. — *105.*

[27] См. прим. 6а к с. 80. — *106.*

[28] Отсылка к парадоксу Сократа; см. MM 1187a8; *Pl.* Rp. 357b сл.; *Xen.* Mem 3, 9, 4; 4, 6, 6 сл. — *106.*

[29] *Sus.* считает, что логичнее переставить абзацы этой главки. — *108.*

[30] Отсылка к «таблице»: 1107a33—b4. — *108.*

[31] *Некоторые* (выше a15) — Платон; см. Lach. 191de. Платон вкладывал в «мужество» более высокий смысл, чем это было принято. Характерно, что Ар., который постоянно подменяет общегреческое значение этической лексики семантикой «собственного производства», в этом случае полемизирует с Платоном и Сократом, опираясь на общепринятые представления: смерть *в море или от недуга* — жалкая, *на войне* — славная и прекрасная (см. 1115a29 сл.); ср. прим. 41 к с. 112. — *109.*

[32] *Почет от сограждан* воздается в демократическом или аристократическом государстве, а *почет от властителей* — в монархическом или тираническом. — *109.*

[33] Византийский комментатор как примеры ужасов, *превышающих силы человека*, приводит гром, молнию, землетрясение, наводнение, пожар (*Anon.* 163,2—4). — *109.*

[33a] ... *т. е.* ... *прекрасно* — текст испорчен перевод по смыслу. — *110.*

[34] *Уже говорили* — 1107b2—30, 1108a5. Первое упоминание *кельтов* в греческих источниках относится к 368/7 г. (*Xen.* Hell. 7, 1, 20; 31). По EE, 1229b28, кельты встречали наводнение копьями. — *110.*

[35] См. 1116a10. — *111.*

[36] Гражданское, воинское (термин в EE: stratiōtikē), от гнева, от самонадеянности и от незнания. — *111.*

[37] Il. XXII 99. — *111.*

[38] Il. VIII 149—150. — *111.*

[39] Il. II 391—393. Ар. цитирует «неточно» (см. прим. 35 к с. 93): объединяет три строки в две, опуская слова о *судах* и *ахейском стане*, причем приписывает *Гектору* слова Агамемнона (ср.: в Pol. 1285a10—14 та же цитата как слова Агамемнона — возможно, в результате исправления текста древним редактором). — *112.*

[40] Это, видимо, относится к не-грекам, см. *Hdt.* VII 223. — *112.*

[41] *Сократовы* определения *мужества* как *знания* страшного и нестрашного даст Платон (Lach. 194e, 199a, Prot. 350a—c, 360d). Однако из общего контекста ясно, что Платон под знанием здесь подразумевает не просто опытность: мужество у него — это при-

близительно твердость характера при глубоком понимании всего, что имеет значение в человеческой жизни; см. Lach. 197c сл. (см. также J. 120); ср. Rp. 429b сл. — *112.*

[42] Имеются в виду события третьей священной войны в Коронее (354/3 г.): помощники коронейцев, заметив в начале битвы гибель одного из своих предводителей, бежали, а оставшиеся на месте коронейцы были перебиты (см. RE Hlb. XXXV, col. 501—502; FHG I 274, 153). — *112.*

[43] Ср. Il. XI 11 и XVI 529; IV 470, XIV 151, XV 232 и 594; Od. XXIV 318. «Закипела кровь» в сохранившихся текстах *Гомера* отсутствует, однако это распространенный фразеологизм; см. De an. 403a31, *Theocr.* Id. XX 15. Перевод thymos как «ярость», «яростный порыв», «порыв», «порыв ярости» условен. Может быть, слову thymos соответствует «ретивое». В кн. VII Ар. определяет thymos, противопоставляя его epi-thymia — «влечение»: 1149a24 сл. Традиционное, еще гомеровское, представление о thymos (см. *D.* 343—4) Ар. использует для обозначения иррациональной части души, причастной логосу-суждению, слушающей его; ср. 1102b31 и прим. 70 к с. 75, см. также *Pl.* Rp. 441bc (см. также прим. 12 к с. 82). — *113.*

[44] Скрытая цитата из Гомера (Il. XI 558—562). — *113.*

[45] Эти *причины* — прекрасная цель и верное суждение. — *113.*

[46] Уже трижды (1115b12, 19, 1117a8) Ар. указывал на решающую роль «верного суждения» для мужества, так же как и для благоразумия (1119b10 сл.). Этому, казалось бы, противоречит презрение к мужеству *по расчету и рассуждению (ek logismoy kai logoy).* Но по-видимому, здесь «расчет» и «рассуждение» имеют обыденный смысл: «расчетливое выгадывание», «подсчет выгоды»; ср. *Lys.* 2,21—23. — *114.*

[47] *А.* трактует axiōma как «достойная причина», *G.* и *В.* — как «уверенность в себе», «опора на себя»; можно понимать это и как «оценка опасности». — *114.*

[48] См. *Xen.* Hell. 4,4,10: в сражении у Длинных Стен Коринфа (392 г.) *спартанцы* вооружились щитами союзников *сикионцев* с буквой «С» (Σ) на них. — *114.*

[49] По-видимому, *цель* здесь нравственно прекрасное, а не посмертная слава или, например, победа. Ар. отличает «удовольствие» от нравственного «удовлетворения», но греческий язык не дает возможности выразить это различие терминологически, отсюда и оговорки: «*разве только в той мере...*». — *115.*

[50] Имеются в виду наемные воины. — *115.*

[51] «Благоразумие», софросине, обозначает сдержанность, спокойствие, умеренность, знание самого себя, самоконтроль, здравый смысл, идущие не от ума, но от здоровой «натуры», комплексную нравственную добродетель нормативного, среднего гражданина. Более высокий смысл имеет слово у Платона (Char., Phaedr. 237d—8c, Rp. 430c—2b, Legg. 631cd, 710ab, 716d, Rp. 591b5, Symp. 196b—d, Rp. 390d и др.; ср. temperantia в позднейшей европ. традиции). Славянская калька «целомудрие» только в узком своем смысле (применительно к эротической сфере) соответствует некоторым употреблениям софросине в EN (1118b5 сл., 1129b21). «Целомудрие» в широком смысле, как нравственная чистота, беспорочность помыслов, святая безгрешность, непригодно в качестве термина античной этики. Ар., превращая софросине в термин своей этики, сузил его значение по сравнению с обиходным (хотя и не

до «целомудрия» в узком смысле). Поскольку благоразумие у Ар. имеет дело с телесными удовольствиями (в меньшей степени со страданиями), Ар. приходится специально отграничивать *благоразумие* от воздержности (см. 1151b3). «Благоразумный» в обычном смысле см. 1123b5. О различии софросине у Ар. и Платона см. *D*. 348 сл. — *115*.

[52] 1107b4—6. — *115*.

[53] *Миро* — благовонное масло, напоминает о возлюбленных, *запахи* яств — о пирах, т. е. о других, не обонятельных, удовольствиях. — *116*.

[54] Il. III 24. — *116*.

[55] Ср. изложение теории *вкуса* в De an. 422a8 сл. — *116*.

[56] Имеется в виду Филоксен (см. EE 1231a15—17, Met. 950a2—4), историческое лицо и вместе с тем легендарный гурман, выведенный в комедиях Аристофана и Евполида. Его *молитва об удлинении глотки* вошла в поговорку (см. *B*. 157, RE Hlb. XXXIX, col. 190 № 5). Филоксен был и философом, учеником Анаксагора; византийский комментатор (*Anon*. 445, 19—21) сообщает его определение удовольствия: удовольствие есть «цель цельнейшая» (или «полнота полнейшая»), telos telikōtaton. — *117*.

[57] Il. XXIV 130. — *117*.

[58] См. прим. 6а к с. 80. — *118*.

[59] Возможен также перевод: «и стремление к удовольствию в них бывает особенно сильно». — *120*.

Книга четвертая

[1] *Щедрость* — eleytheriotēs, от eleytheros — слова, которое обозначает свободнорожденного члена общины (см., напр., 1128a18, 20, 32, 1176b20); в аристократической этике оно стало обозначать весь комплекс нравственных норм свободного, и особенно широту и свободу поведения в имущественных вопросах (соответственно aneleytheros — скупой). В кн. IV термины с корнем eleyth- имеют это последнее значение, но другое, более широкое, в них также «слышится»: 1121b33 — «недостойный свободного» (aneleytheros); 1158a21, 1162b27, 1179b8, 1118b4 — «благородный», «возвышенный» (eleytheros). См. *Pohlenz M*. Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideal. Heidelberg, 1955. — *121*.

[2] О мужестве и благоразумии уже сказано, а *то, ка́к человек судит*, относится к правосудности и будет рассмотрено в кн. V. — *121*.

[3] Здесь содержатся ясные указания на метод создания терминов. a) Ар. выясняет общепринятое значение слова (здесь слова «мот»): «мы» (выше) — это не сам Ар. и не его школа, а «*мы* все» — греки; b) выясняет его пересечения со значениями других слов (здесь со значениями слов «невоздержность» и «безрассудство»); c) находит такое значение, которое есть только у этого слова («тот, кто уничтожает свое состояние»); d) объявляет его собственным, или главным, значением, смыслом своего термина. При этом подчеркивается, что значение не «придумано», а взято из традиции: *в таком смысле мы понимаем* (букв. «перенимаем») *мотовство*. Ниже (1121a16 сл.) значение термина сужено еще более: он применяется только к частным людям, а не к тираннам (1120b25 сл.); ср., однако, 1121b1 слл. — *121*.

[4] В этом пассаже и далее непереводимая игра слов, основан-

ная на том, что слова «польза», «пользоваться», «полезный» и «деньги», «имущество» по-гречески одного корня, ср. прим. 23 к с. 59. — *121.*

[5] Т. е. люди чаще прижимисты, а не вороваты, так как первое легче. — *122.*

[6] Для добродетельного отклонение от добродетели всегда мучительней материальной потери, поэтому даяние, *согласное с добродетелью*, не может *заставить страдать*. — *122.*

[7] Поскольку имущество лишь средство (1120b1); ведь, по Ар., ценится только безотносительная цель (1101b10—2a4). — *122.*

[8] Т. е. давший одну мину будет «щедрым» или «скупым» в зависимости от величины *состояния*. — *123.*

[9] Весь абзац — реминисценция из Платона: Rp. 330c. —*123.*

[10] Жалобы на слепоту *богатства* — общее место; ср. стихи Тимокреонта: *B*. (168), комедию Аристофана «Плутос», максиму Деметрия Фалерского: *Diog. Laër*. V 82. — *123.*

[11] См. прим. 3. *Тиран* не может быть *мотом* в Аристотелевом смысле, потому что тратит не свое состояние, а казну (1120a2—3). — *123.*

[12] *Приобретение* (выше) в этом контексте соответствует «получению», «бранию» (lēpsis). Смысл: правильно давать можно лишь то, что правильно брал, следовательно, невозможно, чтобы человек, бравший недолжным образом, затем давал должным образом; тем самым отрицается возможность искупления. — *124.*

[13] Подразумевается высказывание поэта *Симонида*, приведенное в Rhet. 1391a8. — *124.*

[14] Т. е. если речь идет о жизненно важном, затрагивающем права, то берущий себе больше, чем следует, и дающий другому меньше, не просто скуп, а неправосуден (см. кн. V). — *124.*

[15] По Ар., старики скупы и предпочитают прекрасному полезное: 1121b13, 1156a24—26, Rhet. 1389b27—9. — *124.*

[16] Т. е. скряга, который режет тминное зернышко на части. Это насмешливое прозвище, вероятно, восходит к комедии: *Arph.* Vesp. 1357; *Alex.* fr. 251 (Kock); *Posidip.* fr. 26,12 (Kock). Другие синонимы к «скупцу» и «моту» см. EE 1232a12 сл. В словах «сами они так говорят» *D.* (362) видит указание на речь комедийного «скряги». — *126.*

[17] *By.* и *B.* исключают «разбойник» из текста; тогда *те и другие* — это *игрок* (шулер?) и банный *воришка*. По *D.* (362), *те* — это шулер и воришка, которые наживаются *за счет* окружающих, а *другие* — это *разбойники*, которые *идут на риск*. По *A.* (249), шулер, обманывающий друзей, — *те*, вор и разбойник — *другие*. — *126.*

[18] *Название* «великолепие» (megalo-prepeia) подразумевает, что «подобающая», «лепая» (prepoysa) трата состоит в должной «величине» (megethos). Русск. «великолепие», хотя является калькой данного греч. слова, не вполне пригодно для перевода: megaloprepēs — характеристика внутреннего склада души, а «великолепный» — характеристика впечатления, производимого человеком (чаще предметом, делом, результатом); равноправный перевод — «блистательный» и «блистательность». Антоним — *мелочный*, «скудолепный» (mikroprepēs), возможно, создан самим Ар. для симметрии. — *127.*

[19] Снаряжение *триеры* — чрезвычайная общественная повинность для богатых. Снаряжение *священного посольства* на Делос или на Олимпийские игры — регулярная. Первая — более значительная и дорогостоящая. — *127.*

[20] Od. XVII 420. — *127.*

[21] См. 1123a19—33. Выражением *«безвкусная пышность»* передаются два термина: banaysia и apeirokalia. Первый обозначает грубое ремесло, недостойное свободных, второй — отсутствие вкуса к прекрасному. Сочетание этих терминов предполагает, что люди низших слоев как таковые лишены вкуса и потому результаты затрат богачей из низов отличает нелепая, грубая роскошь. — *127.*

[22] См. 1103b21—3, 1105b25—8. — *127.*

[23] *Предприятие* или *дело* здесь праздничные процессии, театральные представления, торжественные пиршества и другие общественные повинности богатых. — *128.*

[24] *Почетные* (timia), может быть, следует понимать как «самоценные», т. е. «ценимые», а не «хвалимые», ср. 1101b11 и ниже b36. — *128.*

[25] Букв. «из доброчестолюбия (eyphilotimēta) ради общего»; иначе *В.* (176): «как то, за счет чего легко (ey) удовлетворить честолюбие». — *128.*

[26] Одаривание гостя (чужеземца) у древних народов имело сакральный характер; считалось, что гость не только находится под покровительством божества, но и представительствует за него (ср. распространенный фольклорный мотив о боге, явившемся под видом странника, гостя). Вот почему дары богам, т. е. *посвященные* им предметы, подобны *подаркам* для *гостей.* — *129.*

[27] Тряпичные или кожаные *мячи* ярких цветов и *лекифы* (как правило, небольшие, узкие керамические кувшинчики), обычные в то время подарки детям, могли стоить всего несколько оболов. — *129.*

[28] *Пурпурная* ткань — реквизит богослужения (ср. *Aisch.* Ag. 918 сл.: царь не решается ступить на разостланный для него пурпурный ковер), поэтому она неуместна как комедийный реквизит. *Мегарская* комедия, фольклорные фарсы, в Афинах считалась образцом грубого вкуса. — *129.*

[29] Традиционный перевод megalopsykhia калькой «великодушие» уже значения греч. слова: megalopsykhia — это гордость, благородство, значительность, масштабность; ср. определение величавого (megalopsykhos) в An. Post 97b15 сл. (в пер. Б. А. Фохта «благородный»). *В.* и *J.* усматривают в созданном Ар. портрете психологического типа также некоторый налет иронии, поэтому нами избран перевод «величавость», (а не «величие») ведь «идеал» Ар. другой — мудрость-созерцание. — *130.*

[30] Чтобы называться *спесивым*, надо притязать на великое; если же человек притязает *на среднее*, даже не будучи этого достоин, то это еще не «спесь». — *130.*

[31] *Считать себя достойным* здоровья (телесное благо) или благоразумия (благо души) нелепо. Остается считать себя достойным, т. е. требовать, третьего вида благ — внешних. При этом следует помнить, что греч. axia по сравнению с русск. «достоинство» в большей мере «цена» и «стоимость», нежели чисто нравственное качество. — *130.*

[32] *Величавый* вовсе не считается в обиходе *самым добродетельным*, поэтому, выводя логически, что величавый д о л ж е н б ы т ь самым добродетельным, Ар. добавляет «поистине величавый». В дальнейшем, при столкновении таких характеристик величавого, как гордый, заносчивый и т. д., с выводом Ар. о том, что величавый — самый добродетельный, обнаруживается противоречие: вопреки

определению величавого как имеющего дело с честью (1123b23) Ар. говорит, что он честью пренебрегает (1124a 15 сл.). — *131*.

[33] *Постыдное совершают*, будучи вынуждены к этому чем-то бо́льшим, чем стыд, подавляющим. Для величавого ничего такого не существует: *нет ничего великого*. Эта фраза повторена еще дважды, причем «великое» означает здесь «потрясающее», «важное», «огромной значимости» (1125a2,15, ср. 1124a19). — *131*.

[34] Такая награда есть оценка добродетели извне и как таковая ни в коем случае не есть, по Ар., цель самого добродетельного; см. прим. 55 к с. 68 и 49 к с. 115. — *131*.

[35] Реминисценция из *Pl*. Legg. 727d: у кого жизнь больше всего в чести, у того не в чести душа. — *133*.

[36] См. Il. I 394—408 и 503—4. Историк Каллисфен рассказывает, как благородное умалчивание *лакедемонян* склонило *афинян* к оказанию им помощи (см. *Anon*. 189, 12—18, F. Gr. H. 124F8). — *133*.

[37] Здесь допустимы разные толкования. По *B*. (185), величавый предпочитает столь трудные дела, что в них нет соперников, например завоевание мира (Александр). Если же *то*, в чем *первенствуют другие*, — профессиональное мастерство оратора, военачальника и т. д., тогда возможны еще две трактовки: 1) величавому не подобает суета, великие дела находят его сами; 2) величавый человек — это не то же, что мастер своего дела, у него особое жизненное поприще. — *133*.

[38] Т. е. величавый прибегает к самоумалению типа: «боюсь, я не в силах помочь», чтобы избавить себя от докучливых просителей. — *133*.

[39] Ср. Pol. 1330a23. — *133*.

[40] 1107b24—30. — *135*.

[41] *Обе эти добродетели* — не щедрость и великолепие, а щедрость и «безымянная» добродетель, связанная с честью. Ни в других «Этиках», ни в «Риторике» эта «безымянная» добродетель не обсуждается. — *135*.

[42] 1107b32—1108a1. — *135*.

[43] В EE 1231b5 сл. все «слова» найдены: *ровность*, или уравновешенность, — *середина* между злобностью и низкой покорностью, причем злобный (khalepos) приравнивается к гневливому (orgilos) и дикому (agrios), а низко, т. е. скотски и рабски, покорный (andrapodōdēs) — к безмозглому (anoētos); ср. 1126a8. По Rhet. (II 3), ровность — не добродетель, а свойство (pathos). *Гневливость* (b29), вероятно, неологизм Аристотеля. — *136*.

[44] Ср. *Pl*. Gorg. 483b. В EE и MM на место «безгневности» поставлена «тупость» (analgēsia), т. е. флегматичность. В EN термин analgēsia описывает нечувствительность к страданию, см. 1100b32 сл., 1115b26, ср. прим. 6а к с. 80. — *136*.

[45] *Название* — akrokholos (от akros — острый и kholē — желчь). Желчь считалась причиной горячего, а не придирчиво злобного характера, русскому «желчный» у греков соответствовало pikros, букв. «горький». В первоначальном обзоре добродетелей и пороков в кн. II не упоминались ни *горячие*, ни *желчные*, ни *злобные* (см. а 20 сл.) — *137*.

[46] Метафора известна уже из «Илиады»: I 81. — *137*.

[47] Далее слегка варьируется уже сказанное в 1109b14, ср. прим. 38 к с. 94. — *137*.

[48] Человеческие качества, рассматриваемые в этой главе, в MM и EE (1234a24) считаются не добродетелями, но срединностями

в страстях (pathetikai mesotētes), скорее даже свойствами, так как не предполагают сознательного выбора; иначе в EN (1126b34, 27b13); ср. прим. 16 к с. 324. Порядок перечисления «добродетелей-свойств» в «таблице» (1108a9—30) и в «итогах» (1128b7 сл.) иной, нежели в главах 12—14. — *138*.

[49] *Совместная жизнь* не предполагает ни отношений семьи, ни отношений «коммуны» (в дальнейшем to sydzēn переводится как «жизнь сообща»); термин описывает близкие отношения неформальных групп. *Взаимоотношения посредством речей и предметов (поступков)* — общая формула всех коммуникаций в государстве; ср. 1108a10 сл. — *138*.

[50] *Подхалим*, или льстец, — комедийная маска, которая в новой комедии получила название «парасит». — *139*.

[51] 1108a30, 1126b16. — *139*.

[52] Выше, однако, имя этой добродетели — «правдивость»; ср. прим. 30 к с. 90. *То же самое* — это общение, жизнь сообща, обмен речами и предметами (1126b11). — *139*.

[53] *Прямой* — от ayto (само) и hekastos (каждый). По *B*. (194), aythękastos — это ho ayto hekaston legōn — «тот, кто называет каждую вещь ее собственным именем». По *D*. (389), здесь «слышится» и aytos hekastos — «всегда верный себе»; ср. выше, 1096a35 и Top. 162a27. — *140*.

[53a] Текст испорчен. — *140*.

[54] Предложение в скобках либо должно быть перенесено выше, 27b22, в конец пассажа о хвастуне (1127b22), либо (*B*. 195) считаться припиской, варьирующей тему «бесцельного хвастуна»: не хвастун, а пустой болтун. — *140*.

[54a] Спартанцы похвалялись своим аскетизмом, в том числе пренебрежением к одежде: см. *Xen*. Lac. II 4; *Plat*. I 634 (Kock). —*141*.

[55] Здесь перевод на основании EE 1234a13 сл., где различаются тот, кто умеет шутить (средний между «пошлым» и «сухим»), и тот, кто понимает шутки даже в свой адрес. Иначе *B*. (197): важно, в какой компании (среди кого) человек говорит или выслушивает остроты. — *141*.

[56] Eytrapelos (*остроумный*) — букв. «поворотливый», в обиходном употреблении не имело положительного смысла (*Pind*.Pyth. IV 105; *Is*. Areop. 49; *Ael*. V. H. 5, 13), так же как русск. «вертлявый», «проныра», «шустрый». Ар. прибегает к этимологизации для обновления семантики слова «изнутри»: egtrapelos-eytropos от ey — «хорошо» и tropos — «образ», «способ», «обращение»; в EE 1234a12 остроумие уже самый добрый склад души, но, по Rhet. 1389b11, это свойство только юности. — *142*.

[57] *Скот* (andrapodōdēs), букв. «человеконогий» — обозначение рабов и вообще уродливо неразвитых людей; ср. выше, прим. 43 к с. 136. — *142*.

[58] *Старые и новые комедии* не имеют отношения к делению на «древнюю» и «новую» комедию у грамматиков, это просто указание на более ранние и современные Ар. комедии. — *142*.

[59] *D*. (394) видит здесь реминисценцию рассуждения Платона о заражении дурным вкусом фарса через театральное представление: Rp. 606c. — *142*.

[60] В «таблице» добродетелей и пороков как середин и крайностей присутствуют «негодование» и «стыд» (1108a32 сл.); реально рассматривается только *стыд*, причем вне схемы «избыток — середина — недостаток», так как это не добродетель, а обладание серо-

диной в страстях. Разницу между «стыдом» (aidōs) и «стеснением» (aiskhynē) и их производными Ар. игнорирует. *D*. (396) считает, что невнимание Ар. к такой важной для античной этики категории, как «стыд», связано с чисто эмоциональным, не рациональным характером этого переживания. — *143*.

[61] Определение принадлежит Платону: Legg. 646e—7b; Ар. критикует его: Top. 126a6, Rhet. 1383b13, 1384a23. — *143*.

[62] 1145a15—1152a36. Как и *стыд*, *воздержность* — это *смесь* порочного действия и добродетельного переживания; и стыд, и воздержность необходимо сопряжены со страданием, а добродетель нет. — *144*.

Книга пятая

[1] Текст кн. V, VI и VII EN тождествен тексту кн. IV, V и VI EE. См. преамбулу к Примечаниям. — *145*.

[2] В кн. V построение системы понятий на основе однокоренных слов осуществлено у Ар. наиболее последовательно. При этом не только используются имеющиеся в языке слова с корнем dik-, но и создаются «для системы» многочисленные производные. В переводе этой системы терминов мы отошли от установившейся традиции передавать dikaiosynē как «справедливость», dikaios — «справедливый», а остальные слова с этим корнем по-разному: adikein — «обижать», adikēma — «преступление», adikia — «урон» и т. д. Необходимо подчеркнуть: в этих терминах Ар. описывает преимущественно сферу права, закона, судопроизводства. Близость политики и этики у Ар. особенно очевидна именно в кн. V. В русском языке «справедливость» заведомо шире сферы юриспруденции. Поэтому справедливость в суде — частное выражение более широкой справедливости вообще. Для Ар. же наоборот: дикайосине как внутренняя добродетель — это интериоризированное право. Дикайосине в широком смысле, как справедливость и праведность, — это для Ар. «полная добродетель в отношении к другому» (1129b25). Но эту дикайосине он из рассмотрения исключает (1130a14 сл.) и занимается затем только частной дикайосине в области права. Нами избрано для перевода слово «правосудность», зафиксированное в Словаре церковнославянского и русского языка (СПб., 1847, т. 3, с. 421) и обозначающее свойство правосудного. Представим термины с корнем dik- в виде таблицы:

ho adikos	неправосудный, неправый	ho dikaios	правосудный правый
to adikon	неправосудное, неправое	to dikaion	правосудное право, правосудие
ta adika	противоправное, нарушение права, неправосудные дела, поступки (безразлично, вольные или невольные)	ta dikaia	правосудные поступки. все, относящееся к правосудию

adikia	неправосудность (как внутреннее свойство и как действие)	dikaiosynē	правосудность (в основном как внутреннее свойство)
		dikaiopragia	правосудность в действии (1133b30)
adikēma	неправосудное дело (делается сознательно, но не всегда преднамеренно: 1130a28, 4a12, 5a8 сл., 7a2, 8a24)	*dikaiopragēma*	праводелание (1135a10, 6a5) общее понятие для:
		a) to dikaion	a) см. выше
		b) dikaioma	b) исправление неправосудного (1135a9 сл.)
adikein	поступать неправосудно, против права (по своей воле)	*dikaioprageín*	совершать правосудные дела (1136a28), осуществлять правосудие (1172b26) (сознательно, целенаправленно)
adikeisthai	терпеть неправосудие (не по своей, но по чужой воле)	*dikaioysthai*	терпеть правосудие, т. е. быть объектом правосудного обращения с чьей-либо стороны (1136a18)
ta adika prattein	делать неправосудное (безразлично, по своей воле или нет, может быть, случайно: 1136a27)	ta dikaia prattein	совершать правосудные поступки (безразлично, сознательно или нет, может быть, случайно: 1134a2, 1135b5, 1168b26)
ta adika paskhein	испытывать неправосудное (по своей воле: 1136a28, b5)		
		dikē	правда-приговор; правда-правосудие (1132b27, 4a31)
		dikastēs	вершитель правосудия (судья), 1132a7 сл.
		dikaiōs	по праву, правосудно

Термины с корнем dik- вне кн. V не имеют системного характера, их значения обиходные: dikai — судебное разбирательство (1162b30, 1164b13); dikastikoi logoi — речи в суде (1181a4); dikanikē phronēsis — рассудительность в судопроизводстве (1141b33). В таблице нет отсылок к тексту для терминов, которые встречаются многократно. Курсивом выделены слова, которые Ар. «сочинил», при этом надо иметь в виду, что словам, взятым из обиходного языка, он придал несколько иное значение. Создавая терминологическую систему из многозначного материала живого языка, Ар. счел нецелесообразным сразу же давать свое определение дикайосине и специально оговаривает это (1129a12). Слово «справедливость» использовано в нашем переводе для передачи другого термина, см. прим. 19 к с. 150. — *145*.

[3] *Тот же путь* — метод изложения мнений и их разбора (1098b8—12, ср. 1145b2—7). — *145*.

[4] *Признается* — отсылка к Платону и Академии (см. *D*. 399). *Умения* и *науки* охватывают сферу физических способностей, технических навыков и теоретических знаний, которые имеют дело с противоположностями: способность видеть есть способность видеть белое и черное, врачебное искусство — умение обращаться со здоровьем и болезнью, физика — это знание о движении и неподвижности и т. п. Будь правосудность умением, или способностью, или навыком, правосудный мог бы быть умелым преступником; однако правосудность есть «склад», от которого зависят только отвечающие ему поступки. Ср. Top. 145b34. — *145*.

[5] Применительно к «правосудному» *то, с чем он имеет дело* (to hypokeimenon) есть правосудное дело и поступок. «Закалка» — пример отыменного (ср. прим. 31 к 61); *закалка* (eyexia) так относится к тому, что *закаливает*, как правосудность к тому, что создает правосудность и одновременно исходит из нее, т. е. к ta dikaia; ср. 1130b22—23, 25. — *146*.

[6] Т. е., если добиваться, например, чести, не заслуживая ее, честь не будет для человека благом; так что надо искать не того, что считается благом вообще, а добродетели, и тогда *блага безотносительные* будут *благами для самого* человека. — *146*.

[7] Сфера действия *законов* — *все вместе*, т. е. все области жизни, в отличие от сферы действия «права», регулирующего отношения «больше-меньше» путем пропорционального уравнивания сторон (см. ниже). Кто имеется в виду под *всеми*, *лучшими* и т. д., можно интерпретировать по-разному: 1) если *польза всех* соответствует демократии, то польза *лучших* — аристократии, *имеющих власть* («по добродетели» выбрасывается) — олигархии, монархии и тирании; что значит *как-то еще*, не ясно; 2) если *польза всех или лучших* соответствует идеальному государственному устройству, то польза *имеющих власть по добродетели* — аристократии, *как-то еще* — тимократии (см. *B*. 207); 3) если *польза всех* соответствует демократии, то *польза лучших* — аристократии, *имеющих власть по добродетели* — идеальному государству, *как-то еще* — всему остальному.— *147*.

[8] *Eur*. fr. 486 (Nauck), ср. *Plot*. Enn. 1, 6, 4. — *147*.

[9] Ср. *Theogn*. 147. — *147*.

[10] Эта гнома использована еще Софоклом: Ant. 175 сл. — *147*.

[11] Ср. *Pl*. Rp. 343 c, 392b; речь идет не о самопожертвовании, но о том, что человек соблюдает право *чужого*, любого человека, а не только родного, близкого, друга или кого пожелает. — *147*.

[12] Arkhōn *(начальник)* может означать также «властитель»; в таком случае речь идет не о пользе архонта или сограждан в демократическом или тимократическом государстве, а о пользе монарха (тиранна) или рядовых граждан. — *148.*

[13] Разница между *добродетелью в целом* и *правосудностью* аналогична разнице между рассудительностью, или практической мудростью (phronēsis), и искусством управлять государством (politikē tekhnē); см. 1141b23. — *148.*

[14] Ср. [*Pl.*] Eryx. 396e; *Arph.* Thesm. 345; *Petr.* Sat. 126. — *148.*

[15] Принято чтение *B.*; по *By.*: «предписываются добродетелью». — *150.*

[16] *Впоследствии* — 1179b20—1181b12. О различии добродетели человека и добродетели гражданина см. Pol. 1276b16—7b32: добродетели гражданина в реально существующих государствах специализированы соответственно функциям граждан. Но в идеальном, «лучшем» государстве «специалисты», все те, кто выполняет узкие функции, обеспечивающие существование общества, в число граждан не входят: граждане идеального государства («лучшие») заняты законодательством, управлением, совещанием, и для них добродетель человека и гражданина совпадает. См. Pol. 1278a40—b5, 1288a32—b2, 1333a11—16. — *150.*

[17] Поскольку в dikaiosynē в обиходном языке «слышится» не столько «юстиция», сколько «справедливость» (ср. прим. 2), Ар. стремится избежать выражений «распределительная» и «направительная правосудность» и, используя в основном субстантивированное прилагательное среднего рода to dikaion, говорит о *праве* (а не о правосудности) *распределительном* и *направительном*; о значении направительного права см. прим. 24 к с. 152. — *150.*

[18] *Обмен (synallagmata)* — термин с очень широким значением, который описывает отношения, ведущие и к взаимной выгоде, и к взаимной невыгоде, и к выгоде одной стороны и невыгоде другой; при этом *произвольный обмен* — это «обязательства как следствия договора» (obligationes ex contractu), а *непроизвольный* — «обязательства как следствия преступления» (obligatines e delicto); обмен *тайком* и *подневольно* значит тайком от потерпевшего и против воли потерпевшего. — *150.*

[19] To ison переводится также как «справедливость», «равенство по справедливости»; остальные термины этого гнезда: «несправедливый» — anisos, «справедливый» — isos, «уравнивание», «приравнивание» — isotēs, «приравнивать», «устанавливать [справедливое] равенство» — isadzein. Слово «справедливое» добавляется не только для сохранения однокоренной системы терминов, но и для того, чтобы подчеркнуть: просто равенство, без оговорок, — это, по Ар., непременно неравенство (см. ниже прим. 20). «Справедливое» подчеркивает, что равенство в распределительном правосудии должно учитывать достоинство сторон: пропорциональное право есть справедливое равенство (1131a25 сл.), ср. о двух равенствах у Платона: Legg. 757a—d и 744bc. — *150.*

[20] *Люди не равны* по заслугам, общественному влиянию, способностям и т. п.; количественное равенство вызывает споры и недовольство. Ср. Pol. 1301b26—2a15. — *151.*

[21] Здесь *сторонники аристократии* — это не знать (знать под *достоинством* понимает как раз *благородное происхождение*), а лучшие люди, те, кто могут быть гражданами лучшего государства.— *151.*

[22] В этом абзаце прерывная и непрерывная пропорции рассматриваются на геометрическом материале, т. е. буквы (судя по тексту: hē toy α [grammē]) обозначают отрезки. В следующем абзаце как своеобразная модель права используется только прерывная пропорция и буквы обозначают не отрезки, а члены (термы) пропорции (ho α horos). *Отношение то же самое* означает, что, как в математической пропорции равны два абстрактных отношения, так в праве — отношения лиц и вещей. Тривиальные свойства геометрической пропорции Ар. использует, чтобы показать на модели пропорции необходимый (выводимый) характер принципов права: распределение по правилам преобразования пропорции ведет к тому, что каждая *пара* (лицо + вещь) будет составлена *правосудно*. — *151*.

[23] *Эта пропорция* не собственно геометрическая. В геометрической пропорции термы абстрактны, и она может быть как непрерывной, так и прерывной. «Эта пропорция», т. е. пропорция в распределительном праве, имеет в качестве «термов» лица и вещи и потому не может быть непрерывной. Если бы пропорция в распределительном праве была непрерывной ($\alpha : \beta :: \beta : \gamma$), то β было бы вторым из лиц *(кому уделяется)* и одновременно первой из вещей *(что уделяется)*, что абсурдно. Важно иметь в виду, что *пропорция* (analogia) в такой же мере математический термин, в какой и обыденное слово «соотношение», «аналогия»; ср. 1148b10 сл. и прим. 29 к с. 200. — *152*.

[24] *Направительное* (diorthōtikon) и исправительное (epanorthōtikon — 1132a18) *право* соответствуют юридическим понятиям justitia directiva и correctiva. В случаях добровольного обмена направительное право устанавливает условия сделки до ее совершения, *направляет* ее; если сделка совершена противоправно, она приравнивается к недобровольному «обмену» (преступлению), и тут прибегают к *исправительному праву*. Diorthōtikon, однако, используется и для обозначения исправительного права. — *152*.

[25] *Арифметической пропорцией* (1132a2) у Ар. называется частный случай арифметической прогрессии — арифметическая прогрессия из трех членов, напр. 15, 10, 5; средний член этой пропорции — 10 — есть одновременно и *среднее арифметическое* для двух крайних (1132a30). Определение среднего арифметического касается «вещей», т. е. достоинства сторон не учитываются: *с людьми обращаются как с равными. Безразличие для закона* моральных качеств сторон или же социальных статусов (если *добрые* — это «лучшие», а *дурные* — низшие слои) и *учет разницы только с точки зрения вреда, т. е. ущерба*, толкуют по-разному. *G.* (II 113) и *J.* (144 n. 2) полагают, что для Ар. небезразлично, напр., кем нанесен удар: начальником подчиненному или подчиненным начальнику (1132b29). Отсюда следует, что игнорируются только моральные качества, но не социальные статусы, т. е. «личность» учитывается в исправительном праве с точки зрения особых отягчающих или смягчающих вину обстоятельств. *B.* (218) полагает, что Ар. опустил как само собой разумеющееся разницу *вреда* и преступления (blabē и adikia). Действительно, преступник может совершить преступление и «больше» и «меньше» ущерба («вреда»); ср. *Pl.* Legg. 843d, 767e, 915a. Преступник не только возмещает ущерб, но и несет наказание за преступление, т. е. компенсирует нарушение права (напр., то, что он ударил архонта, а не равного себе). Ср. о том, что

вред существенно менее значителен, чем неправосудность (преступление) — 1136b25. — *153.*

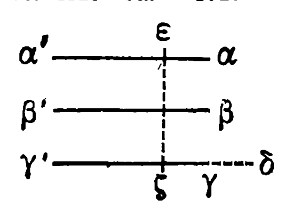
[26] Фраза о *страдании и деянии* — сжатая отсылка к рассуждению Платона (Legg. 876d сл.). *Убыток* (урон) и *нажива* (выгода) — общепринятые тогда судебные термины, заимствованные из сферы торговли. — *153.*

[27] «Хочет» здесь не субъективное стремление, но объективная тенденция: приближение вещи к своей форме (идее); ср. 1133b14, 1160b18, 1161a28, 1171a12; *Pl.* Phaed. 74e. — *153.*

[28] *Некоторые* — не афиняне, а какие-то другие греч. народы, которые пользуются словом mesidioi — «посредники»; ср. Pol. 1306a26 сл. Мудростью языка Ар. как бы проверяет свои математизированные рассуждения. — *153.*

[29] Слов *дихайон* и *дихастес* в греч. языке не существует; возводя *дикайон* — «правосудие» и *дикастес* — «судья» к *диха* — «пополам», «надвое», Ар. тем самым приписывает им значение «половинность» и «половинитель», но, видимо, не вполне всерьез; ср. *Pl.* Crat. 412e—3a. — *154.*

[30]



Среднее арифметическое (средняя величина) — это β'β, т. е. $\frac{\alpha'\varepsilon + \gamma'\gamma\delta}{2}$.

Ар. так подробно объясняет, сколько должен отнять и прибавить вершитель правосудия, потому что не знает отрицательных чисел и вынужден оперировать отрезками. Он должен показать, что «равное» (to ison) может быть одним и тем же не только тогда, когда нажива одного и убыток другого равны (и надо только отнять и вернуть), но и тогда, когда нажива и убыток неравны (ср. прим. 25). Пусть *A* — ответчик, *B* — истец, *C* — преступление, давшее наживу в 17 ед., *D* — ущерб, сказавшийся в убытке в 3 ед. Перед судьей стоят *A* + 17 и *B* — 3. Убыток и нажива уравниваются через средний член арифметической пропорции (прогрессии): 17, 10, 3. Часть, которую надо отнять у большего и прибавить к меньшему, — это 17 — 10 или 10 — 3, т. е. 7. Средним членом 10 будет и тогда, когда нажива равна 16, 15 или 14 ед., а убыток — соответственно 4, 5 или 6 ед. — *154.*

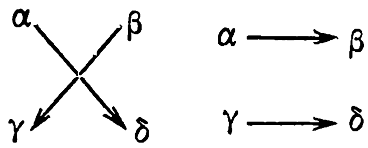
[31] Строки 1132b9—11 здесь выпущены, они повторены в рукописях еще раз — 1133a14—16. По *D.* (410), место этого пассажа здесь; *B.* (222) считает это интерполяцией текста из 1133a14—16, которая, однако, уместна. — *154.*

[32] *Расплата*, т. е. принцип «око за око», — так называемое право талиона; ср. MM 1194a29 («взаимопретерпевание»). — *154.*

[33] *Радамант* — мифический образцовый судья, считался создателем основ права; цитата из Гесиода — fr. 174 (Rzach). *Расплата многому противоречит*, так как не учитывает достоинство сторон при *распределительном праве* и разницу наживы и убытка, преступления и вреда при *на(ис)правительном.* — *155.*

[34] *Богини Благодарения* — Хариты; по Павсанию, храмы Харит стояли на агоре в Спарте, Орхоменах и Олимпии. — *155.*

[35] Термы пропорции записывались по углам квадрата. В арифметической пропорции термы объединяются *перекрестно* (по диагонали), а не по горизонтальным сторонам, как в геометрической пропорции:



Обмен башмаков и дома в соответствии с правом может иметь место, только если предварительно установлено *пропорциональное равенство*: $\gamma = x\delta$ (*приравнивание* — это определение x); строитель получит $x\delta$, а башмачник — γ, и $\alpha + x\delta = \beta + \gamma$. — *155*.

[36] *Приравнять* (по арифметической пропорции) нужно не только вещи, но и лица. Иными словами, «коэффициент» приравнивания сторон обмена есть потребность их друг в друге (см. 1133a27). Тем самым арифметическая пропорция сводится к геометрической, т. е. к такой, в которой устанавливается отношение лиц. Отношение *земледельца* к *врачу* равно их *потребности* друг в друге; на основе этой потребности устанавливается цена обмениваемых продуктов и услуг. Ср. прим. 38 к с. 156. — *156*.

[37] Цена у Ар. выражает не количество труда, а, так сказать, степень потребности; она обусловлена потребностью и исчезает вместе с нею; стоимость и цена, разумеется, не различаются. — *156*.

[38] Т. е. когда количества продукции уже уравнены, например 10 пар башмаков равны 2 мерам зерна, тогда:

$$\frac{\text{земледелец}}{\text{башмачник}} = \frac{\text{10 пар башмаков}}{\text{2 меры зерна}}. — 156.$$

[39] *Когда обмен уже совершен* без предварительного установления пропорции, пропорциональность сама собой скорее всего не получится. *Крайние члены пропорции* здесь лица — участники сделки (α и β); «крайними» у Ар. могут быть названы все члены пропорции, поскольку они помещены по углам, т. е. «краям», квадрата (см. прим. 35 к с. 155). Что такое *оба преимущества*, не вполне ясно. Возможно, это преимущества в количестве полученных единиц продукта и в достоинстве каждой единицы полученного над достоинством единицы отданного. Однако это частный случай непропорционального обмена. Скорее речь идет о том же, о чем в 1132a32—b9: то, насколько у одной стороны больше средней величины, и то, насколько у другой меньше, и составляют два преимущества ($\zeta\gamma + \gamma\delta$; см. прим. 30 к с. 154). — *156*.

[39a] ... *например... хлеба* — текст испорчен. — *157*.

[40] *Назначенная цена* — тарифы, устанавливаемые архонтами на рынке. Такой способ установления цены скрывал ее связь со стоимостью и в конечном счете с трудом. Под *неодинаковой силой монеты* (выше) едва ли имеется в виду колебание курса, скорее это возможное отсутствие потребности в покупках за деньги при натуральном хозяйстве; монета для Ар. все-таки условность. — *157*.

[41] Т. е. упомянутые выше несоизмеримые объекты разного качества, напр. услуги врача и продукты земледельца. — *157*.

[42] Правосудность противостоит не двум разным порокам *(крайностям)*, но двум сторонам одного акта: «себе-больше-блага-и-меньше-зла» и «другому-меньше-блага-и-больше-зла» (но не себе меньше,

а другому больше блага, ибо это было бы щедростью или добротой; см. ниже, гл. 14). — *157.*

[43] Т. е. различие между *неправосудным по складу* и *поступившим неправосудно* не зависит от качества *неправосудного дела.* — *158.*

[44] 1132b22 —3b28. — *158.*

[45] *Пропорционально* (т. е. в соответствии с достоинством) *равны* граждане, напр., аристократического государства, а *арифметически* — демократического. — *159.*

[46] Логос здесь либо письменный документ (писаный закон или параграф закона), либо «разум» в противопоставлении *человеку* как сочетанию разума и страсти. — *159.*

[47] 1130a3 и прим. 11 к с. 147. — *159.*

[48] Подробнее см. MM 1194b—29. — *159.*

[49] *Брасид* — спартанский полководец времен Пелопоннесской войны, которому жители Амфиополя, где он похоронен, приносили заупокойные жертвы как герою. См. *Thuc.* V 11. — *160.*

[50] Подробнее см. MM 1194b30—5a7. *Иные* (в начале абзаца) — софисты. Их *мнение верно* в том смысле, что право изменчиво, неверно, что неизменно все природное; только причина природного изменения внутренняя, а не внешняя, как в случае с узаконенным.— *160.*

[51] Платон, напротив, считал, что от природы обе руки имеют одинаковую силу: Legg. 794d—5d. — *160.*

[52] В идеальном государстве нет расхождения между естественным и государственным правом; ср. Pol. 1280a9; MM 1194b30; 1198b27, 31; Rhet. 1373b7 сл., 1375a15. — *161.*

[53] «Неправосудное» как нечто *существующее до поступка* — это потенциальное нарушение права, как оно зафиксировано в законе. *Понятие (не)правосудного* отличается от *(не)правосудного дела*, как «идея» — от воплощения, абстрактная норма — от подлежащих ее суду конкретных случаев. — *161.*

[54] Это *понятие — общее* для на(исп)равительного и распределительного права (ср. прим. 2), а *правосудное дело* ограничено сферой исправительного правосудия. — *161.*

[55] Что подразумевает отсылка, не ясно: задуманное, но неосуществленное? или утраченное произведение? — *161.*

[56] 1109b35—1111b3. — *161.*

[57] Один ударил в гневе другого: потерпевший считает, что ему причинена неправосудность; ударивший признает, что ударил, но считает, что другой получил по заслугам. Случай со *злоумышленником* особый; где есть обман, там нет *спорного* вопроса. — *163.*

[58] Иными словами, достаточно, чтобы поступок был не невольным, чтобы суд признал его правосудным делом. Однако этика признает человека правосудным, если правосудное дело он совершает не только не невольно, но и по сознательному выбору. — *163.*

[59] Fr. 68 (Nauck), ср. прим. 3 к с. 96. — *163.*

[60] Значит, нелепо предполагать и то, что *неправосудие* можно терпеть по своей воле. Оспариваемое мнение (*можно по своей воле терпеть неправосудие*) принадлежит Платону. Рассуждение о том, можно или нет терпеть неправосудие по своей воле, обусловлено тем, что по-гречески внешне не различаются формы среднего (возвратного) и страдательного залогов: adikeisthai можно понимать и как действие, переходящее на субъект действия, и как страдательную форму. Платон трактует adikeisthai как возвратный залог, а Ар. — как страдательный. — *164.*

[61] Быть *случайно причастным поступкам в действительном смысле* — значит невольно поступать, а в *страдательном* — испытывать воздействие невольного поступка другого человека. — *164.*

[62] Если исходить из этого определения понятия «поступать неправосудно» (оно неверно, см. b3), то получится, что можно «терпеть неправосудие по своей воле». Но если добавить к нему (как это и делается ниже) «вопреки желанию» (жертвы), то «терпеть неправосудие» — страдательный коррелят к «поступать неправосудно» — определялось бы так: вредить себе по своей воле и вопреки своему желанию. А это абсурдно. Так что из правильного определения «поступать неправосудно» следует, что терпеть неправосудие по своей воле невозможно. — *164.*

[63] Il. VI 236. — *165.*

[64] Первые два вопроса Ар. разобрал в гл. 11 (1136a15 и 1136a23 сл.); гл. 12 посвящена третьему вопросу, а гл. 15 — четвертому (в гл. 13 и 14 обсуждаются два других вопроса: «легко ли быть правосудным» и «что есть доброта»). — *165.*

[65] О суде над *неодушевленными предметами* см. RE Hlb. III, col. 284; *Pl.* Legg. 873e—4a; *Ar.* Ath. Pol. 57; *Aischin.* Ctes. 244; о наказании *руки* см. прим. 73 к с. 169; о приравнивании раба к орудию см. EN 1161b4 и Pol. 1253b32. — *166.*

[66] *Первичное право* — то же, что и природное, естественное право; ср. прим. 52 к с. 161. — *166.*

[67] Над правом закона стоит знающий, как его применять, ибо как таковое ни одно положение закона не есть ни правое, ни неправое. Правосудное (и неправосудное) не есть закон, то и другое — результат применения закона. Закон называется «правосудным» переносно. Дальнейшие различения законного и правосудного см. в гл. 14 о доброте (см. *D.* 431). — *167.*

[68] «Добрый» у Ар. часто синоним к «добродетельный» и «добропорядочный», а не особое понятие. В отличие от слов agathos (хороший, добродетельный) и spoydaios (доброкачественный, добропорядочный), «добрый» применяется не к вещам, но только к человеку и таким «предметам», как «душевный склад», «сознательный выбор» и т. п. Это доброта-человечность, которая, по Ар., необходима как дополнение к слишком абстрактному закону. Равноправный перевод — «хороший», «порядочный». — *167.*

[69] Принято чтение *B.*; по *By.*: «Либо право не добропорядочно, либо доброе не есть правое, раз [оно] другое». — *168.*

[70] Намек на Солона, покинувшего Афины, запретив менять составленные им законы (ср. *Hdt.* I 29, *Pl.* Polit. 295a—6a). — *168.*

[71] При использовании неровных каменных глыб (циклопическая кладка) свинцовое лекало, выгибавшееся по форме камня, служило для подбора подходящего камня. — *169.*

[72] *B.* дополняет текст: «Что не приказывает ⟨убивать⟩, то воспрещает». Самоубийца тем самым виновен в убийстве. При такой трактовке выходит, что явного закона против самоубийц нет. Но поскольку такой закон существовал (1138a12—14), *J.* (161) считает возможным исправление греч. текста и получает: «так, например, закон не разрешает убивать себя». — *169.*

[73] Преступая закон, человек тем самым «виновен» (adikei); против кого его вина, если он убил себя? Против афинского гражданина, которым он является, и против государства, которое осквернено пролитием крови. В Афинах руку самоубийцы отрубали и хоронили отдельно, см. *Aischin.* Ctes. 244; ср. *Pl.* Legg. 873 c. — *169.*

[74] См. 1136a31—b4. — *170.*

[75] *Эти рассуждения* не Аристотелевы, но Платоновы сочинения. См., напр., Rp. 351e—2a, 430e—1b, 441d—2c, 443e—4a: дикайосине — это справедливость внутри человека, в отношениях разных частей его души, лучшей и худшей, главенствующей и подчиненной. Внимание же Ар. сосредоточено на внешней стороне права, на дикайосине между людьми; подробнее см. *D.* 436—9. — *171.*

Книга шестая

[1] Ар. отсылает к данному *ранее* определению нравственной добродетели: 1104a11—22, 1106a26—7a27. В этом определении использованы понятия «рассудительный» и «верное суждение», к обсуждению которых Ар. приступает только теперь. — *172.*

[2] *Цель, на которую оглядываются* — реминисценция из Платона: Gorg. 507d. Прообраз музыкальной метафоры см. также у Платона: Lys. 219b, Phaed. 98d. — *172.*

[3] Ответ на вопрос, что есть *верное суждение*, дается в конце кн. VI (1144b21—28), на вопрос о *границе* (кем и как она определяется) — только в кн. X; см. прим. 6 к с. 80 и 51 к с. 67. — *172.*

[4] 1103a3—7, 1108b10. — *172.*

[5] *Ранее:* 1102a26—3a7, 1098a3—5; ср. прим. 70 к с. 75. *Разделение таким же образом* (ниже) подразумевает чисто понятийное, а не реальное деление, как и в кн. I. — *172.*

[6] Ар. не придерживается известного, начиная с Эмпедокла, принципа «подобное познается подобным» в его физиологическом варианте. Если у досократиков материальные «истечения» предметов воспринимаются соответствующими им частицами души, то у Ар. одна часть души воспринимает вечное и неизменное, другая — изменчивое и бренное; ср. MM 1196b15—33. О теории чувственного восприятия у Ар. см. De an. 416b32 —418a6, 431b20—432a14; о связи теории чувственного восприятия с теорией познания см. *J.* 170—172. — *173.*

[7] Обычно Ар. употребляет термин logistikon в платоновском смысле и при обсуждении платоновской психологии (см. *Bon.* 432b50—55). У Платона logistikon — вся высшая рациональная часть души, а здесь у Ар. это только часть данной части, так как в рациональную часть души входит еще и научная часть (to epistēmonikon). Однако в 1140b26 и 1144b14 «рассчитывающая» заменяется «потихоньку» (*D.* 443) на «составляющую мнения» (doxastikon). В результате деление на научную и составляющую мнения части оказывается соответствующим платоновскому делению на эпистеме и докса. Ср., однако, MM 1182a20, 18: logistikon — синоним к dianoētikon. — *173.*

[8] *Поступок и истина* — это практическая деятельность и познание. *Главное для познания* — пара «чувство и ум» (см. De an. 433a9—11, 434a21; De motu an. 701a7—36); главное для практической деятельности — пара «ум и стремление». Orexis может переводиться также «воля». Ниже (a21) *мысль* — синоним для *ума.* — *173.*

[9] Определение *нравственной добродетели* — 1106b36, *сознательного выбора* — 1113a10. Здесь Ар. показывает связь всякого действия с интеллектуальным моментом. Истинное суждение, если оно обращено к поступкам, а не к познанию, называется «верным суждением»; стремление, если оно руководствуется истинным суждением, именуется «правильным стремлением» (orthē orexis). «Верное

(правильное) в практике соответствует «истинному» в познании; ср. 1112a5—7 и прим. 6 к с. 80. — *173.*

[10] *Целевая причина поступка* — это то, что кажется благом (благо в поступке, 1139b2—3); *суждение, имеющее что-то целью* (logos ho heneka tinos), — это та или иная формулировка правила поведения. «*Благополучие*» выше использовалось как обиходный синоним к «счастью» и «благоденствию» (1098a22). Но, считая счастье деятельностью, Ар. наделяет слово eypraxia (благополучие) активным смыслом: «получение блага через поступки». Фразеологизм ey prattō — «у меня все идет хорошо» Ар. разлагает на составные части: ey — «хорошо», prattō — «поступаю», внушая тем самым, что все идет хорошо, когда человек совершает хорошие поступки. Ср. Pol. 1325b22: поскольку цель — это eypraxia (благополучие), она есть своего рода praxis (деятельность). — *174.*

[11] *Сама* созерцательная *мысль* не может ничего *приводить в движение*, так как ее предметы — неподвижное и неизменное или имеющее начало движения в себе. *Мысль, предполагающая поступок* («практическая мысль») включает в себя стремление, т. е. движущую причину. Ниже (b1—3) *творчество* обозначает не процесс, а результат творчества, произведение. — *174.*

[12] *Сознательный выбор*, и соответственно *человек* определен как *ум* и одновременно как *стремление*. В сравнении с животным в выборе человека преобладает ум, в сравнении с мудрецом стремление преобладает над умом. — *174.*

[13] Цитата из трагика *Агафона* (fr. 5 Nauck) передает популярную античную сентенцию. См. *Pind.* Ol. II 17; *Soph.* Ai. 378, Trach. 740; *Pl.* Prot. 324b; Legg. 934a. — *174.*

[14] См. 1139a11; *умственные* — noētika. — *174.*

[15] Начать *от начала* здесь начать с более высокого уровня абстракции, с более глубокой причины: сначала исследовать интеллектуальные свойства-склады (hexeis), а затем те из них, которые являются добродетелями. Из пяти названных здесь свойств к добродетели впоследствии будут отнесены только *рассудительность* и *мудрость* (1143b15); ср. An. Post. 89b7—9. — *175.*

[16] *Созерцание* и научное знание здесь тождественны: объект науки (напр., такой, как математика) существует с абсолютной необходимостью в отличие от изменчивых объектов. — *175.*

[17] См. An. Post. 77a1. — *175.*

[18] Более полное определение эпистеме дается в An. Post. (71b21—22). Характер отсылки предполагает у слушателей хорошее знание «Аналитик», что еще раз свидетельствует о том, что слушатели курса этики — не юноши (ср. 1095a2 сл.). *Вера* здесь не психологическое состояние, но интуитивное понимание посылок доказательства, признающее их истинными, первыми, непосредственными, более известными и предшествующими (см. An. Post. 71b20). *Вера* опирается на особое *чувство*, подобное уму (см. 1142a24—30 и прим. 40 к с. 182). — *175.*

[19] *Выводы* из принципов = эмпирические факты. — *175.*

[20] Из определения науки следует, что наука в собственном смысле, т. е. математика, логика, астрономия, не может быть человеческой добродетелью, так как занимается неизменными предметами, а человеческие дела не неизменны и не общи, но конкретны и изменчивы. Этот вывод у Ар. подразумевается, и он исходит из него в дальнейшем. — *175.*

[21] См. прим. 2 к с. 54 и 21 к с. 59. Ср. *Pl.* Charm. 163a—d. — *175.*

[22] Fr. 6 (Nauck). *Искусство* и *случай имеют дело с одним и тем же*, т. е. с тем, что может быть и не быть (ср. Part. an. 640a28, Phys. 197a5, Rhet. 1362a2), но лишь *в каком-то смысле*, ибо, чем более человек искусен, тем меньше он обязан случаю, удаче (см. Pol. 1258b35). — *176.*

[23] Слова *phronesis* и *phronimos* (рассудительный) за пределами кн. VI Ар. часто использует в платоновском смысле, близком к sophia (разумность, мудрость) и sophos (разумный, мудрый). Так, у Платона с неизменными сущностями имеет дело фронесис: Phaed. 79d (в пер. С. Маркиша — «размышление»), а у Ар. только софия (1140b25 сл.). Проводя в кн. VI различение софии и фронесис, Ар. ссылается на обиходный язык. Несколько искусственный перевод фронесис в кн. VI как «рассудительность», а не, скажем, «ум» обусловлен необходимостью отличать фронесис от нус («ум»). Впрочем, фронесис иногда выступает как синоним слова «нус», см. 1144b12 и прим. 64 к с. 188. Итак, фронесис — это житейская человеческая мудрость, природный и в то же время развитый ум, умудренность, разумность. Интересно различение практической и теоретической фронесис у Ксенократа: второй вид фронесис совпадает с софией у Ар. (*Clem.* Str. p. 125, 20 (Stählin). Ср. нетерминологическое использование фронесис (1143b12, 1166a19, 1172b30, 1173a3, 1177b32 и прим. 30 к с. 61, 53 к с. 186, 67 к с. 214, 20 к с. 250, 7 к с. 269). — *176.*

[24] *Рассудительность* имеет дело с поступками, поведением; для этой области не может быть *искусства*, так как искусство у Ар. имеет дело с производством не поступков, а вещей, предметов. — *176.*

[25] Ар. объясняет этимологию слова sō-phrosynē (*благо-разумие*, цело-мудрие) через слова sōteria (*соблюдение*, «сохранение в целости») и phronēsis (разумность, *рассудительность*). Ср. *Pl.* Crat. 411e. — *177.*

[26] *Добродетель искусства* — добротность и успех произведения. Это значит, что само искусство не есть добродетель. *Для рассудительности*, или ума, нет добродетели, так как умный как таковой добродетелен. Аналогично выше (b16сл.): *принцип поступка* как таковой есть истинное *благо*. — *177.*

[27] Парадокс Сократа: *Xen.* Mem. 4,2,20; *Pl.* Hipp. Min. 370e—376b; *Ar.* Top. 126a36—8, Met. 1025a6—13. Рассудительный же не может ошибаться по своей воле, так как его намерения добродетельны. — *178.*

[28] О соотношении производящей мнения части души (to doxastikon) у Ар. и «истинного мнения» (alēthēs doxa) у Платона см. *D.* 451. — *178.*

[29] Данная глава об уме соответствует An. Post. 100b5—117b15. Эта логическая глава в «Этике» подготавливает трактовку мудрости как соединения науки (аподиктического знания) и ума (интуиции) в гл. 13. Интересно, что к концу гл. 6 *искусство* выпадает из рассмотрения и речь идет о *трех способностях* вместо четырех. Потому ли что мудрость есть добродетель искусства (11141a12)? или рассудительность как практический ум, навык, включает в себя искусство? См. *J.* 197—200. — *178.*

[30] Ар. правильно толкует первоначальное значение слова «софия» (ср. Il. XV 410сл.). У самого же Ар. софия — это первая философия (Met. 982a4—b10; MM 1197b3—10), мудрость, которая зани-

мается самым ценным (1141a20; см. отличие ценимого от хвалимого в гл. 12 кн. I), т. е. богом, первым Небом и т. п. Ниже (1141b3—4) *мудрецами* называются философы *Анаксагор* и *Фалес*; это мудрецы в Ар. смысле в отличие от «мудрого» *Фидия* или *Поликлета*. Сократ у Платона проводит аналогичное различение софии и фронесис (Hipp. Maj. 281c сл.), упоминая этих же философов. О *точности* применительно к мудрости см. An. Post. 87a31—7; Met. 982b25 сл., 1078a9, а также *B*. 266. — *178*.

[31] Fr. 2. (Kinkel); см. прим. 12 к «Поэтике». *Маргит* — фольклорный образ «дурака». Поэтому *B*. (267) считает, что функция цитаты юмористическая, *D*. (453), напротив, что логическая: о существовании мудрости *в общем смысле* свидетельствует от противного существование общей не-мудрости. — *179*.

[32] Перевод компромиссный между чтением *B*. (267—8) и *By*. Разница *мудрости* и *рассудительности* в a22—25 очерчена особенно резко: *мудростью все признают одно и то же*, потому что ее предметы не касаются животрепещущих человеческих дел. — *179*.

[33] Ср. Met. 1026a18: *звезды — зримые* из богов; Phys. 196a33: *звезды* — наибожественное из *зримого*. — *179*.

[34] Ср. Met. 981a12—b2. — *180*.

[35] Поскольку *общее* у Ар. ценится выше частного, он и в рассудительности, занятой частным, «с облегчением» находит *своего рода управляющее знание*, чей предмет — сравнительно общие вещи — государство, политика. Политическая наука, или искусство, и рассудительность есть *один и тот же склад* (в смысле «навык»), ибо предмет того и другого — изменчивые человеческие дела; однако *понятия эти не тождественны*, потому что «рассудительность» может быть не только общей, государственной, но и частной, личной.— *180*.

[36] У Ар. *государственная наука* — это и искусство составлять законы и управлять, и практические навыки политика. В обиходном языке в слово «политика» вкладывался только второй смысл, так что получалось, что *общее название* узурпировано частным значением. *Занимающиеся государственными делами* здесь должностные лица, а не те, кто управляет и создает законы. Частное *решение голосованием* (psēphisma) — это *последний* этап обсуждения. Ср. критику подмены законов частными постановлениями (декретами) народного собрания, которое не имеет законодательных прав: Pol. 1292a15—37. — *181*.

[37] *Познание* здесь тождественно рассудительности; по мысли Ар., рассудительность, касающаяся самого человека, только *один из видов* рассудительности. Он настолько отличается от других видов, что большинство ошибочно принимает этот вид за рассудительность в собственном смысле слова. — *181*.

[38] Слова Одиссея из «Филоктета» Еврипида: fr. 787, 782, 2 (Nauck.). — *181*.

[39] То, что рассудительность имеет дело с частным. — *181*.

[40] *By*. исключает «в математике» на том основании, что иначе получается, что в математике нет иного *последнего* (eskhaton), кроме *треугольника*. Но треугольник здесь явно выступает как один из примеров «последнего». Здесь имеется в виду такая процедура, когда геометр разбивает фигуру на части, пока не дойдет до треугольника. *Здесь* ему *придется остановиться*, ибо это *последняя* фигура, и начать построение или доказательство. *Чувство* как ощущение состоит в непосредственном «схватывании» изменчивых вещей. *Рассудитель-*

ность походит на чувство, так как имеет дело с изменчивым, но она не столь непосредственна. В математике же мы непосредственно чувствуем, что эта фигура, например, треугольник, и это *в большей степени чувство*. Но это все-таки *особый вид чувства*: ведь объекты в математике не изменчивы. — *182*.

41 О переводе терминов с корнем boyl- см. прим. 15 к с. 101. Разбираемые определения *евбулии* происходят из Академии, см. *D*. 460, *В*. 275. — *182*.

42 Популярная сентенция: *Is*. Demonic. 34; *Theogn*. 633; *Hdt*. VII 49; *Thuc*. I 781. — *182*.

43 Примеры *проницательности*, или парадоксального остроумия, см. An. Post. 89b10, (ср. [*Pl*.] Def. 412e). — *182*.

44 По Ар., для науки *не существует ошибочности*, так как неверное знание есть незнание, а «правильное знание» — тавтология; *мнение* же может быть *правильным* и *неправильным*, и в первом случае оно истинно. *Мнение уже определено*, значит, что оно существует «о чем-то», т. е. о том, что было до того, как мнение составили, а принимая *решение*, создают нечто новое, т. е. само это решение. *Мысль* у Ар. имеет весьма широкое значение, здесь же, как и у Платона, это дискурсивная способность и процесс размышления, когда мыслящий еще *не утверждает*, но говорит сам с собой (ср. *Pl*. Theaet. 189e—190a; Soph. 263e). — *183*.

45 Говоря, что *правильность решения* — это то же, что и *разумность в решениях* (eyboylia), Ар. исходит из самого слова ey-boylia и ey (хорошо) приравнивает к orthos (правильно). — *183*.

46 *Synesis* и *eysynesia* можно передать и как «понимание» и «понятливость». Когда речь только о synesis, перевод — «сообразительность»: 1103a5. — *184*.

47 *Находящееся в становлении* здесь природные явления, но не человеческие дела. — *184*.

48 Эта мысль восходит к «Политику» Платона (260c): не нужно быть специалистом во всех делах, нужно понимать, что́ говорит специалист. У Платона это требование к царственному человеку (259 c — 60 c). Ср. EN 1181b2 слл. — *184*.

49 Пер. gnōmē как *совесть* дает возможность построить «гнездо» терминов: *совестящийся* — syggnōmōn, *имеющий совесть* — gnōmēn ekhōn, *совестливый* — syggnōmonikos, *иметь совестливость* — syggnōmēn ekhein и ниже: *добросовестный* — eygnōmōn (1142a30). «Совесть» — это внутреннее убеждение, «совестливость» — способность чувствовать не только за себя, но и за другого, способность сочувствовать. «Совесть» близка к «доброте» (epieikeia) (см. прим. 68 к с. 167). В суде давали клятву «судить по лучшей гноме»; см. Pol. 1287a26, Rhet. 1375a29; *Dem*. 20, 118; 23, 96; ср. *Pl*. Legg. 757e (пер. А. Егунова неточен). — *185*.

50 *Склады* и *способности*, противопоставленные в 1105b20, в 1143a25 и 28 выступают как синонимы. Вероятно, точнее здесь термин «способности», так как все перечисленное — от природы (1143b7). В число *всех складов* входит и разумность в решении, которая здесь опущена: от остальных способностей ее отличает то, что она реализуется только в сообществе (см. прим. 15 к с. 101). — *185*.

51 Выше (1142a25 сл.) *чувство последних данностей*, или единичных конкретностей, было противопоставлено *уму*. Это противоречие не в учении Ар., но в самом языке: и интуитивное постижение начал, и интуитивное постижение единичной конкретности есть

«нус» (ум). В последнем значении «ум» = «рассудительность»; ср. прим. 23 к с. 176. — *185.*

[52] *Rassow* (31) и *D.* (467) переставляют эту фразу в конец предыдущего абзаца. — *185.*

[53] *B.* (281) исключает это из текста, так как *рассудительный*, по Ар., всегда может рационально обосновать свои мнения. *D.* (467) же считает, что «рассудительный» здесь имеет обиходный смысл. — *186.*

[54] Образ из Платона (Rp. 508b—509a), использован также в 1096b29 и 1144a30; ср. возведение первой философии к физической способности созерцать в Met. I 1—2. Ср. *Pl.* Tim. 47a—c; Symp. 219a; Soph. 254a; Rp. 533d, 518b — 9a. — *186.*

[55] См. прим. 31 к с. 61 и 5 к с. 146. — *186.*

[56] Здесь нет полемики: что рассудительность *ниже мудрости* — допущение самого Ар. (1141a21 сл.). — *186.*

[57] *Мудрость* ничего не *производит* в собственном смысле, т. е. как движущая причина: ее объекты вечны, неподвижны и она не может быть причиной их возникновения или движения (ср. 1143b20). Мудрость — это формальная причина (см. Pol. 1325b16 сл.). Здесь делается еще один шаг к полному определению счастья (ср. 1098a5—20); дальнейшее уточнение (что со счастьем связана прежде всего созерцательная жизнь) см. кн. X, гл. 7—9. О *добродетели в целом* см. EE 1219a37, 1220a3, 1248b8—12. Конец фразы испорчен, перевод по смыслу. — *187.*

[58] *Четыре части души* — это: 1) научная (1139a12), ее добродетель — мудрость; 2) рассчитывающая, или составляющая мнения (1139a12, 1140b26, 1144b14), ее добродетель — рассудительность; 3) стремящаяся, или влекущаяся (1102b30), ее добродетели — нравственные добродетели; 4) питательная, растительная, вегетативная часть, у нее добродетелей нет (1102b29; ср. прим. 38 к с. 64). Назначение первой части души пока не рассматривается. Ср. прим. 70 к с. 75. — *187.*

[59] Возвращение к 1134a16—23 и 1135a16—19. — *187.*

[60] См. прим. 54 к с. 186. *Eustr.* (393, 18—394, 3): «И склад возникает из этого «ока души» при условии добродетели», т. е. без добродетели не будет «склада». Мы исходим из того, что, по Ар., добродетель сама есть хороший склад, и потому речь идет о возникновении не склада, а его добродетельности. — *188.*

[61] См. 1095b17. *Исходные принципы* нравственного поведения, как и исходные принципы геометрии, не могут быть доказаны и обоснованы, и добродетель играет в поведении ту же роль, что и интуитивное постижение в геометрии. — *188.*

[62] *Добродетель* внутри себя имеет подвиды, которые различаются, подобно *изобретательности* и *рассудительности*. Добродетель, соответствующая изобретательности, — природная добродетель (b3), соответствующая рассудительности — добродетель в собственном смысле слова (b4). — *188.*

[63] Таким образом, *природное* основание есть не только у умственных, но и у нравственных добродетелей — правосудности, благоразумия, мужества. Ср. о природной добродетели Hist. An. 588a17—9a9. — *188.*

[64] *Ум* здесь то же, что ниже (b17) *рассудительность*. — *188.*

[65] См. MM 1182a17, 1183b8, EE 1216b6; *Pl.* Prot. 352c, 361b; Euthyd. 282c; Meno 87d, 88b — 89a; *Xen.* Mem. 3, 9, 5. — *189.*

[66] *Согласный с верным суждением* — выражение платоновской школы. О различии понимания *верного суждения* у Платона и Ар. см. *D.* 298—304 и прим. 6 к с. 80. — *189.*

[67] Ар. различает *согласное с верным суждением* и *причастное верному суждению* (т. е. находящееся в союзе с ним). Первое указывает на следование логосу безотчетно и по привычке, а второе — сознательно, с принятием логоса внутрь себя (ср. выше определение рассудительности: 1140b5). См. также прим. 25 к с. 336. — *189.*

[68] О том, что одна добродетель влечет за собой другую, учил Платон (см. *B.* 287, *D.* 473); это учение впоследствии получило название учения о «взаимопредполагании добродетелей» (antakoloythia aretōn). См. SVF 2, 121; 3, 72, 76; *S.E.* P. I 68; *Procl.* In Alc. 319; *Eustr.* 311, 15. — *190.*

[69] Принято чтение, предложенное *D.* (473) на основании *Eustr.* 404, 23, 30. Ср. прим. 58 к с. 187. — *190.*

[70] Т. е. *всё*, включая предписания о почитании *богов в государстве*. — *190.*

Книга седьмая

[1] *Другой исходный принцип* — рассмотрение не самих добродетелей и пороков, а того, что выходит за их пределы или представляет собою их смешение. — *191.*

[2] Il. XXIV 259. О *божественной добродетели* см. Pol. 1332b16—23, о человеке как среднем между *богом* и *зверем* — ib. 1253a27. — *191.*

[3] По *B.* (289), речь идет о мистических учениях VI в. (ср. *Pl.* Phaed. 82c сл.); по *D.* (476), — об общегреческих мифах (напр., миф о Геракле). — *191.*

[4] В оригинале диалектное seios вместо аттического theios — «божественный». Ар. иронизирует и над произношением лаконян, и над напыщенностью такого архаичного (гомеровского) эпитета в применении к человеку. По Платону (Meno, 99d), такой способ выражения сохраняли женщины и «отсталые» спартанцы. — *191.*

[5] *Тот и другой склад* — невоздержность и воздержность; невоздержность включает *изнеженность* и *избалованность*, а воздержность — *выдержанность* (которая противостоит изнеженности, 1150a34). *По роду* отличаются божественная добродетель и зверство; названные же склады, свойственные человеку, подобно добродетелям и порокам, имеют видовые различия. Ниже они называются страстями, т. е. состояниями души. — *191.*

[6] Осторожно высказывая, казалось бы, самоочевидное, Ар. учитывает парадоксальные рассуждения софистов (1146a10—b5); *избалованность* также не всеми считалась пороком, см. прим. 44 к с. 206. *Придерживающийся расчета* (также 1146a17, 1151a26, b5) — термин Академии, см. [*Pl.*] Def. 412b, 415d, 416a. — *192.*

[7] В *невоздержном* и *воздержном* в отличие от *распущенного* и *благоразумного* происходит внутренняя борьба, но в обыденном языке этими различиями часто пренебрегают; ср. *Pl.* Gorg. 491d, Rp. 430e; *Xen.* Mem. 1,5, 4—6; 4,5,3—7; 2,1,1. — *192.*

[8] В данной главе разбирается серия вопросов, связанных с расхожими мнениями о воздержности и невоздержности: вопрос (1) — 1145b22—6a9, (2) — 1146a10—16, (3) — 1146a17—21, (4) — 1146a22—33, (5) — 1146a33—b3, (6) — 1146b3—8. — *192.*

[9] *Сократ думал* (b25) — ср. *Pl.* Prot. 352b; *Сократ отстаивал* — ср. *Xen.* Mem. 3, 9, 4. — *193.*

[10] Те, кто *соглашаются* (b30), — Платон (см. *Pl.* Prot. 352d; Legg. 875e). Те, кто *не соглашаются*, вероятно, некоторые из последователей Платона, так как *знание* и *мнение* различаются здесь психологически (см. [*Pl.*] Def. 414b; *B*. 294), а не предметом, как у Платона (см., однако, Tim. 51d — 52d о смутном и точном знании). Для самого Ар. разница в силе убеждения роли не играет, см. 1146b24—7b19. — *193*.

[11] По EE 1246b34, это мысль Сократа; ср. *Pl.* Prot. 357c; *Diog. Laert.* VI 12 (Антисфен: фронесис — надежнейшая стена). По Ар., *рассудительность* в человеке не может *противостоять* влечению, ибо тогда обладатель рассудительности будет одновременно и обладателем невоздержности, что (как показывается ниже) нелепо. — *193*.

[12] 1140b4—6, 1141b14 сл., 1142a23 сл., 1144b30 сл. — *193*.

[13] См. *Soph.* Phil. 54—122, 895—916. — *194*.

[14] Здесь намечен дальнейший план кн. VII: гл. 4—11 — что́ есть воздержность и невоздержность, из них гл. 4—5 — сознательные это свойства или неосознанные; гл. 6—11 — с чем имеет дело невоздержность и воздержность; гл. 12—15 — что́ есть удовольствие. На первый взгляд пассаж 1146b14—24 нарушает порядок изложения, предваряя вкратце гл. 6—11. Однако Ар. нужно найти *начало рассмотрения* — исходное понятие. Данный пассаж насыщен формами от глагола ekhein (в переводе «имеют дело», «относится», «в отношении»). Исходным понятием, которое Ар. ищет, в конце концов оказывается hexis (склад, состояние) — слово того же корня. Таким образом, здесь выясняется, к чему невоздержный имеет отношение (ekhein), а затем сама невоздержность рассматривается как hexis — определенное отношение (склад, свойство) (ср. MM 1201b2 — 1202a7). См. также прим. 19 к с. 196. — *195*.

[15] Либо речь идет о самом *Гераклите* как обладателе *мнения*, убежденном в нем как в *знании*, либо имеется в виду, что Гераклит порицает людей, которые, не имея знания, тем не менее коснеют в своих заблуждениях. См. DK 22 B 1, 17, 28; ср. MM 1201b7—8. — *196*.

[16] О различении актуального и потенциального знания см., напр., *Pl.* Theait. 197a сл. — *196*.

[17] Т. е. первая (большая, общая) и вторая (малая, частная); подробно см. *J*. 223—5. — *196*.

[18] Т. е. обладая знанием полностью: зная большую и малую посылки, а также деятеля и предмет. Возможны иные трактовки: (1) не покажется странным, если человек невоздержан, *обладая* каким-то *одним знанием*; удивительно, если это не так, т. е. что он воздержан, хотя знает только что-то одно; (2) удивительно, если человек невоздержан, обладая знанием иначе, т. е. не частным, а полным знанием. — *196*.

[19] Т. е. внутри потенциального знания также выделяются разновидности: геометру, который занят созерцанием, противостоят «спящий геометр» и бодрствующий, но не занятый созерцанием (Gen. an. 735a9). В 1147a11—24 обнажается смысл слова hexis (склад), производного от ekhein — «иметь», «обладать», «держать». *Иметь знание* так или иначе — это тем самым быть человеком того или иного «со-держания» (склада). Ср. прим. 14 к с. 195. — *196*.

[20] Таким образом, покончив с разбором чужих мнений, Ар. предлагает свое решение вопроса с *точки зрения* учения о естестве,

или природе, души, т. е. психологии (1147b6: природоведы=психологи). Ср. Phys. 204b4, 10; De gen. et corr. 316a10). — *197.*

[21] *Влечение* здесь подвластная влечению часть души (1102b30). Ар. утверждает, что оказать влияние на наши поступки может *каждая из частей души* — как рациональная, так и иррациональная. Поясним рассуждение Ар.: из двух *общих посылок*: «не надо есть сладкого» и «все сладкое доставляет удовольствие» — при малой посылке «вот это — сладкое» получается два вывода, или мнения: (1) «не надо этого есть»; (2) «это доставляет удовольствие». Само по себе *мнение* «это доставляет удовольствие» *не противоречит верному суждению* «не надо этого есть». Ему *противоречит влечение* (т. е. тяга к удовольствию), которое «рассуждает»: «Надо получать удовольствие; есть это — удовольствие; надо это есть». Без участия влечения этот вывод может быть получен из посылки, *противоположной* первой: «Надо есть все сладкое». — *197.*

[22] Ар. возвращается к точке зрения *Сократа* (1145b21—27) и теперь соглашается с ним при условии, что надо различать виды знания; *мнение о воспринимаемом чувствами* (b10) то же, что *чувственное знание* (b17). — *198.*

[23] Как и в кн. III, речь идет только о телесных удовольствиях и страданиях; интеллектуальные удовольствия будут обсуждаться в кн. X. Ср. классификацию *необходимых* и *не необходимых* удовольствий (данную ниже) с рассуждениями Платона в Rp. 559a—d, 561a—d. — *198.*

[24] Из Оксиринхского папируса (опубликован в 1899 г.) известен *олимпийский победитель* в кулачном бое 456 г. Антропос. (Известно, что Ар. сам составлял списки олимпиоников.) Определение *Человека* и *человека* имеет много общего, однако к определению человека, чтобы определить Человека, надо добавить, например, что это олимпийский победитель. Ар. обходит то обстоятельство, что дать определение Человека как единичной конкретности вообще невозможно. — *199.*

[25] Т. е. тех, кто так или иначе наслаждается не-телесными удовольствиями. — *199.*

[26] Это уточнение важно иметь в виду, так как по-русски «распущенный» предполагает необузданную силу влечения. Но греч. akolastos не обязательно игрушка страстей, скорее это глубоко испорченное существо, сознательно избирающее порок, «холодный гедонист». — *199.*

[27] См. 1147b23—31, где, однако, еще не было речи о *противоположных природе* (противоестественных) *постыдных удовольствиях*, но только о необходимых и не необходимых; названные там необходимыми соответствуют здесь тем, *что посредине*. — *199.*

[28] Мифич. *Ниоба* возносилась перед *богами*, *чрезмерно* гордясь своим чадородием. *Сатир* либо покончил с собой, когда умер его отец (*Asp*. 158, 15—17; *Anon*. 426, 22—29), либо призывал в молитвах отца как бога (*Heliod*., 144,3). Сатир «Филопатор» *(отцелюб)* звучит как царский титул; *B*. (310) указывает, что Сатир — частое имя среди боспорских царей IV в., и полагает, что Ар. имеет в виду царя этой династии, посмертно обожествившего своего отца.— *200.*

[29] Имеется в виду следующее *соответствие* (аналогия, или пропорция): невоздержность в гневе относится к пороку «гневливость», как невоздержность в приобретении — к пороку «скупость», и как невоздержность в отношении к почестям относится к пороку «често-

любие», и как невоздержность в удовольствиях и страданиях — к «распущенности». — *200.*

[30] О *дикарях с Понта* см. Pol. 1338b19; *Hdt.* IV 18 и 106. *Фаларид* — вошедший в легенду своей жестокостью тиранн Акраганта (начало VI в.), который жарил своих врагов в полом медном быке; ниже упоминается как имя нарицательное для человека зверской жестокости (1149a14). — *201.*

[31] *Женщина*, по Ар., — увечный, от природы «изуродованный» (perērōmenon) мужчина. См. Gen. an. 737a27, 775a15. — *201.*

[32] См. прим. 30 к с. 201. — *202.*

[33] Ар. настаивает на различении понятий, которые в языке сближены: thymos *(ярость)* и epithymia *(влечение)*. В ММ (1202b12) эти термины заменены соответственно на orgē (гнев), hēdonē (удовольствие), и проблема теряет лингвистическую основу. — *202.*

[34] Автор ММ принимает эти анекдоты за реальные факты; параллели существуют в германском, русском и других фольклорах.— *203.*

[35] «*Рожденная...*» — Fr. adesp. 129 (Bergk). Гомер: Il. XIV 214, 217 (с отступлениями, см. прим. 35 к с. 93). — *203.*

[36] Византийский комментатор (*Anon.* 432, 12—15) считает, что hybridzei здесь «блудит», поскольку выше речь шла об Афродите. Но, судя по Rhet. (1378b23), Ар. выделял особое влечение hybridzein — *нагло* оскорблять, самоутверждаясь за чужой счет; ярость естественнее сопоставлять с этим влечением, а не с блудом. — *203.*

[37] 1148b15—31, но, возможно, это отсылка вообще к началу кн. VII, что позволяет думать, что деление на книги производилось с оглядкой на указания Ар. — *204.*

[38] *Наглость* (с оттенком сексуальной разнузданности, похотливости) приписывалась в Греции ослу, *буйство* — кабану, *обжорство* — свинье; ср. Part. an. 651a4; Hist. an. 596a18. *Отступления от природы* в животном мире — это наиболее отвратительные, одичавшие или дегенеративные животные; см. Hist. an. 488b19. — *204.*

[39] *Лучшая часть души* — *ум.* Это источник действия, и потому *неправосудный* хуже *неправосудности* (абстрактное понятие приравнивается тут к неодушевленному предмету). Но *в другом смысле* хуже неправосудность (ср. Top. 116a23), ибо она есть порок по определению, а человек может быть неправосудным не сам по себе, а в силу обстоятельств. Так и *зверство* в сравнении с порочностью в *одном смысле* хуже *(более страшно)*, а именно когда оно в человеке; а в *другом* — лучше (*менее дурно*): порочность — зло по определению, а зверство — в зависимости от обстоятельств. *D.* (487) замечает, что этот пассаж позволяет понять настойчивое у Ар. различение склада и носителя склада. — *204.*

[40] Текст несколько испорчен, принято чтение *B*. По *By.*, «ищет излишеств как таковых»; ср., однако, 1118b25. — *205.*

[41] См. прим. 6а к с. 80. — *205.*

[42] 1150a27—31 — итог рассуждений, начатых в 1148a17—22. Ар. уточняет понятия «распущенный» и «невоздержный» в их отношении к удовольствию и страданию: а) распущенный преследует удовольствие по сознательному выбору (50a20); b) своего рода распущенный, похожий на изнеженного, избегает страдания по сознательному выбору (50a24); a[1]) невоздержный преследует удовольствия не по сознательному выбору (50a25); в[1]) изнеженный

в собственном смысле избегает страдания не по сознательному выбору (50a25). — *205.*

[43] Т. е. распущенный и своего рода распущенный, см. прим. 42 к с. 205. — *205.*

[44] *Волочить плащ* считалось признаком аристократической небрежности, изысканности — tryphē. Ар. полемизирует с подобной трактовкой tryphē и уравнивает ее со слабостью, изнеженностью (в нашем переводе — «избалованность»). — *206.*

[45] Упомянутые здесь люди принадлежали к кругу Ар. *Феодект* — ритор и трагический поэт, его *Филоктет* воскликнул: «Отрубите мне руку!» (*Anon.* 436, 33). *Каркин* — трагик при дворе Дионисия II, — его *Керкион* не вынес позора дочери и покончил с собой (*Anon.* 437,1—7). *Ксенофант*, возможно, музыкант при дворе Александра (*Sen.* De ira 2,2). — *206.*

[46] *Hdt.* I 105; *Hippocr.* — Aër. 22. — *206.*

[47] «Ребячливость» у Ар. — это, как видим, инфантильная неспособность к самопринуждению, лень, отсутствие сосредоточенности, потому-то *ребячливый* — это не тот, кто преследует удовольствия, а тот, кто избегает страданий. — *206.*

[48] *Возбудимые*, или меланхолики, не вполне соответствуют меланхоликам в Галеновой классификации темпераментов. Судя по псевдоаристотелевым «Проблемам» (953a10—955a40), это нервные, впечатлительные, погруженные в свой мир люди (как примеры упоминаются Сократ, Платон, Эмпедокл, «большинство поэтов»). Но в EN *возбудимый* близок по характеру «меланхолику-тиранну» Платона, см. Rp. 573 c. — *206.*

[48a] См. 1146a31—b2. — *207.*

[49] *Исступление* понимается Ар. как отступление от верного расчета (см. 1145b11), отступничество от разума. Таким образом, «исступленные» — общее понятие для *опрометчивых, резких* и *возбудимых*, ср. MM 1203a30—b11. — *207.*

[50] *Демодок* Леросский, лирик VI в., см. Diehl. fasc. I, p. 61; здесь пер. В. Латышева. — *207.*

[51] *Предположение* (hypothesis) у Ар. — один из родов *начал, или принципов, в математике*, которые являются целевыми причинами утверждений, построений, доказательств и т. д. См. Top. 76a31 сл., 81b14; Met. 1086a11, 1083b6. — *207.*

[52] 1146a16—31. — *208.*

[53] См. 1146a18—21 и прим. 13 к с. 194. — *209.*

[54] 1144a11—b32. — *210.*

[55] См. выше (1144a23—b4 и 1145b19). О соотношении *суждения* и *сознательного выбора* см. 1112a15 и прим. 14 к с. 101. — *210.*

[56] *Анаксандрид* — комедиограф, старший современник Ар.; fr. 67 (Kock). «*Воля*» здесь решение совета, ставящего себя выше закона; ср. прим. 36 к с. 181. — *211.*

[57] *Эвен* с Пароса, софист и элегик (V в.); fr. 9 (Diehl). — *211.*

[58] 1152b1—7 — это предисловие к гл. 12—15, содержащим так называемый первый трактат об удовольствии, второй — в гл. 1—5 кн. X. По содержанию трактаты не противоречат друг другу (см. *D.* 494—495), но формально первый лучше встраивается в EE (см. 1231b2 и преамбулу к Примечаниям с. 687—8). Здесь в предисловии к первому трактату сжато даны основные положения EN. Политический философ назван здесь зодчим (arkhitekton), что перекликается с arkhitektonikē — политика как управляющая (букв. устроительная) наука; см. 1094a 14,27. — *211.*

[59] Ma-karios (блаженный) и khairō (радуюсь, наслаждаюсь) Ар. сопоставляет в духе «народной этимологии». — *211*.

[60] И сами *мнения*, и приводимые далее доводы в их пользу не обязательно восходят к конкретным философам или школам. Для Ар. здесь интерес представляет не доксография, а исчерпывание логических возможностей решения проблемы. Ср., однако, учение об удовольствии Платона (Phil. 51b сл.; Phaed. 65a), Спевсиппа (*Aul. Gell.* IX 5), Продика (*Xen.* Mem. 2, 1, 30—31); см. *D*. 499, *B*. 331. — *211*.

[61] Ср., однако, 1118a3—11 и 1153a25 сл. Здесь же Ар. хочет сказать, что не существует *искусства* для самого ощущения удовольствия. — *212*.

[62] Принято чтение *D*. на основании *Anon.* 447, 33 и *Heliod.* 155, 23. — *212*.

[63] См. MM 1204b20—5a6. Теория *удовольствия как восполнения* и *восстановления* в основе своей платоновская (см. «Филеб»), см. *D*. 500—501. По Платону, Спевсиппу и др., удовольствие есть становление и как таковое противоположно состоянию. Ар. же считает, что удовольствие противоположно состоянию, но иначе — как деятельность, причем деятельность не ущербного, а совершенного деятеля (например, мудреца); см. также прим. 64 к с. 213. — *213*.

[64] *Удовольствие, цель которого не отличается от него самого*, — созерцание. В кн. X удовольствие уже не сама деятельность, оно лишь сопутствует ей (1174b31 сл.). Здесь в полемических целях Ар. пренебрег этим различием, см. прим. 32 к с. 277. — *213*.

[65] «Беспрепятственная» здесь то же, что «совершенная» и «полная» (деятельность), описываемая в кн. X (см. прим. 32 к с. 277). *Некоторые* — возможно, Аристипп и киренаики, возможно, мегарцы, гераклитовцы, ученики Протагора. Рассуждение этих философов подано «с конца» и без исходной посылки. Исходная посылка — «деятельность есть благо». Далее: деятельность — это то же самое, что становление, а если удовольствие тоже представляет собою благо, то оно тоже есть становление. Это рассуждение критиковал не только Ар., но и Платон. Ар. доказывает, что удовольствие не есть становление, так как деятельность и становление не тождественны. Платон доказывал, что удовольствие не есть благо, так как становление бывает для чего-то, благо же безотносительно (Phil. 53c—54d). О предпочтительности у Ар. деятельности как полноты и завершенности всякому становлению и развитию см. *D*. 502. — *213*.

[66] По анонимному комментатору (*Anon.* 456,25), *полезное для здоровья* и вредное для наживания денег — это траты на врачей и лечение; ср. *Asp.* 148, 3; *Heliod.* 157, 28. — *214*.

[67] Phronēsis и hexis, как и в других местах, переведены как «рассудительность» и «склад», но здесь они употреблены в платоновском смысле. В терминах Ар. в связи с удовольствиями от умозрения следовало бы говорить о «мудрости» и «деятельности». — *214*.

[68] См. 1148a слл. и 1152b26—3a7. — *214*.

[69] Об *удовольствиях благоразумного* см. 1119a16—20, 1118b8 сл. — *214*.

[70] Об этом (но без указания имени *Спевсиппа*) подробно ниже (1173a6). Удовольствие может быть противопоставлено благу, если оно представляет собою разновидность зла, однако утверждать

такое, а именно что зло — это род для удовольствия, Спевсипп не рискнул, ведь тогда страдание надо было бы считать разновидностью блага. Ср. *А*. 313. — *215.*

[71] По Платону, счастье — состояние (hexis), удовольствие — становление (genesis). По Ар., и то и другое — деятельность (1098a5 сл. и 1152b13 сл.) и потому счастье, *высшее благо* — *разновидность удовольствия* (b7). «Все или определенный склад» означает, что речь может идти о деятельности сообразно всем добродетелям или сообразно наилучшей (1098a17). — *215.*

[72] Возможно, утверждение киников; ср. *Cic.* Tusc. V 24. *Под пыткой* — букв. «на колесе», «колесуемый». — *215.*

[73] Мнение Евдокса, см. 1172b9—10. — *215.*

[74] *Hes.* Ergg. 763, пер. В. Вересаева; в каноническом тексте ст. 764: «Ведь и она (молва) есть некое божество». Ср. о роли общего согласия: *H.-D. Voigtländer.* Der Philosoph und die Vielen. Wiesbaden, 1980. — *215.*

[75] *Божественный* элемент — это либо ум (см. 1177a11—19, 1179a29), и тогда из «всего» надо исключить животных, либо божественная природа, которая стремится к божественному перводвигателю: Met. 1072b3; ср. EN 1172b34—1173a5 и прим. 8 к с. 269.— *216.*

[76] Ар. возвращается к учению о середине (1107a20 сл.). — *216.*

[77] 1148b15—19, 1152b26—33. — *217.*

[78] По Феофрасту и Аспасию, это учение Анаксагора: *Asp.* 156, 14; Diels, Dox. p. 507,21; DK 59 A 94. — *217.*

[79] *Соответственно*, т. е. исходя из рассуждения о целительных удовольствиях. Ар. понимает рост как излечение от несовершенного, «дефектного» состояния детства (ср. противоположную оценку детства и молодости в более поздней культуре); см. [*Ar.*] Probl. 954b39—5a4. — *218.*

[80] Комментарий Аспасия: голод можно прогнать, наслаждаясь музыкой (156,19). — *218.*

[81] *Другое* (heteron) — это человеческое смертное тело и смертная душа в отличие от ума как божественного элемента (ср. 1177b27—29, 1178a19—22). Иначе *D.* (507): следуя Аспасию (157, 6—10), он считает, что heteron — это «разное». Речь, таким образом, идет о медицинской теории, согласно которой болезни и смерть обусловлены разнородностью частиц тела. — *218.*

[82] *Естество* бога *просто*, т. е. оно «односоставно» и «абсолютно» (haploys), поэтому *просты*, т. е. абсолютны, *удовольствия* бога. — *218.*

[83] *Eur.* Or. 234. Интересно, что те же слова Электры в Rhet. (1371a28) подкрепляют положительную оценку перемен, которые противопоставлены однообразию и признаются согласными с природой вещей. — *218.*

Книга восьмая

[1] Philia — слово, которому в русском нет точного соответствия. В кн. VIII и IX принят перевод «дружественность» и «дружба», остальные термины с этим корнем передаются словами с корнем *друг-(ж-)* или сочетаниями со словами с таким корнем. Исключение — philaytia — «себялюбие» (см. гл. 8). Сложность значения не позволяет Ар. сразу же дать определение филии. О филии как одной из добродетелей уже была речь выше (1126b19 сл., в нашем

переводе «дружелюбие»). Теперь речь идет о более сложном явлении. Во-первых, к филии, рассматриваемой в кн. VIII—IX, неприменима схема, по которой рассматриваются другие добродетели (избыток — середина — недостаток). Во-вторых, филия здесь характеризуется и как необходимое (a3), что не соответствует статусу добродетели, и как прекрасное (a28—31), что ему соответствует (см. также прим. 20 к с. 226). Конечная цель разбора — анализ филии в собственном, т. е. для Ар. первичном, смысле слова — служит обоснованию того, что счастливый нуждается в добродетельных друзьях (1169b17) ради удовольствия, совпадающего с нравственной красотой (1171a28). Так подготавливается рассуждение о не-телесном удовольствии в кн. X и возвращение к главному вопросу этики — вопросу о счастье, и так кн. VIII—IX встраиваются в общий план «Этики». Это позволяет отказаться от мысли о самостоятельности трактата о дружбе, несмотря на его диспропорционально большой объем (см. также прим. 1 к с. 244). По-видимому, такой объем вызван сложностью семантики слова «филия» (ср. дикайосине, которой посвящена целая V книга). — *219.*

[2] Il. X 224; выражение было крылатым, функционировало как фразеологизм (см. *Pl.* Symp. 174d; ср. Prot. 348d). — *219.*

[3] Иными словами, «человек человеку — друг»; это истолковывают по-разному. (1) Принято считать, что *человеколюбие* у Ар. — это не гуманизм, а что-то вроде смягченности нравов: заблудившись в *скитаниях*, человек рад встретить прежде всего человеческое же существо, а не любое другое животное. (2) По *В.* (348), «это одно из немногих мест у Аристотеля, где мы видим признаки наступающего космополитизма. Аристотель сам apolis» (скиталец без государства, без родины), т. е. речь идет именно о чувстве к человеку как таковому. — *219.*

[4] Возможна иная трактовка: «связывает (synekhei) государства между собою». — *219.*

[5] Слово «дружелюбный» — philophilos, вероятно, придумано Ар. (ср. Rhet. 1381b27). *Некоторые* скорее всего Платон: Lys. 214e (о «хорошем» значении слова philos). — *220.*

[6] Букв. *поговорки* «похожего с похожим» и «галка к галке» (ср. MM 1208b9; Rhet. 1371b15; Od. XVII 218; *Pl.* Gorg. 510b; *Theophr.* 29,7); о *гончарах* см. *Hes.* Ergg. 25. Мнения *одних* и *других* высказаны в «Лисисе» Платона (1) 214a сл., (2) 215c. Там же (214d) см. вопросы, соответствующие заданным ниже (1156b9 сл.; ответ на них — 1157a16—20). — *220.*

[7] *Объяснение более высокого порядка* исходит из причин, которые в ряду причин находятся выше. *Еврипид* — Fr. 897,9—10 (Nauck). Три приведенных здесь положения *Гераклита* обычно считают единым текстом: DK 22 B 8. Мы предлагаем считать это тремя разными фрагментами, ср. DK 22 B 80. Принцип *Эмпедокла* см. DK 31 B 22,4—5, ср. 62,6; 90; 109. — *220.*

[8] Возможно, имеются в виду другие сочинения Ар. (напр., Cat. 10b26—11a14, Part an. 644a12—23) или обсуждение проблемы в школе (ср. *Pl.* Phil. 24e). — *220.*

[9] И истинное и кажущееся блага как philēta одинаково имеют разновидности, поэтому можно не учитывать *разницу* этих благ. От существования разновидностей philēta Ар. заключает о существовании разновидностей дружбы. — *221.*

[10] Т. е. желать друг другу благ ради блага самого по себе, ради удовольствия или ради пользы. — *221.*

[11] *Совершенная дружба*, по Ар., — это «зрелая» дружба, которая соответственно может быть только у зрелых людей (ср. «первая дружба» — EE 1237a10, 1236b27 сл.). Мысль о том, что *«желают блага постольку, поскольку добродетельны»*, т. е. в меру своей добродетели, как бы выводится из самих слов: tagatha boylontai hēi agathoi — «желают блага как благие» или «добра как добрые». — *223*.

[12] Т. е. они любят друг в друге то, за что любимы сами.—*223*.

[13] *Благодаря известному сходству* — kath' homoiotēta — трактуют по-разному. *B*. (361—2): поскольку о «дружбе», которая так называется по сходству с собственно дружбой, речь пойдет только в 1157b1—5, «по сходству» относится только к «удовольствию». Удовольствие бывает безотносительное или для того, кто питает дружбу (philoynti), причем возникающее благодаря его сходству с тем, к кому он ее питает, так как похожее доставляет удовольствие. Так что, если друзья добродетельны, это обеспечивает два условия полной дружбы — благо вообще и удовольствие вообще, а если они похожи (причем добродетелью похожи), то обеспечены два других условия — благо для питающего дружбу (дружащего) и удовольствие для него. По *D*. (515), «по сходству» означает по сходству с собственно дружбой. Тогда получается, что дружба в безотносительном смысле может быть одновременно и дружбой ради удовольствия, что противоречит 1158b6: всякая дружба ради удовольствия только «подобие дружбы». По *G*. (II 257), «по сходству» относится и к благу, и к удовольствию. — *223*.

[14] Т. е. совершенная дружба должна включать несовершенные или неполные ее формы, так что в ней должно объединяться *всё* то, что по отдельности есть во всякой дружбе: 1) благо, 2) благо для другого, 3) удовольствие, 4) удовольствие для другого. По *D*. (174), вместо «благо и удовольствие в безотносительном смысле присутствуют (esti) в ней» следует читать: «чтó есть благо в безотносительном смысле, то и удовольствие в безотносительном смысле». По Аспасию (см. *B*. 362), вместо сомнительного текста «в ней ведь друзья подобны друг другу и остальное...» — «с этой [дружбой] сходны и остальные [ее виды]». — *224*.

[15] По EE 1238a2, существовала поговорка о «медимне *соли*» (медимн — мера веса сыпучих тел). — *224*.

[16] Непереводимая игра слов: *благодаря знакомству* (ek tēs synētheias: syn — со, ēthos — нрав), будучи единонравными (homoētheis), полюбили нравы (ētheis). *D*. (516) понимает synētheia как «сожительство» и видит здесь указание на платоновскую «эротическую педагогику», ведущую от физической близости к духовной. — *225*.

[17] Выражение «виды дружбы» — уступка обиходному языку. Сам Ар. в EE 1237b8 сл. сомневается, что у таких *видов* дружбы есть общий род, поскольку «дружба» как родовое понятие совпадает с одним таким «видом» — дружбой добродетельных. Следовательно, дружбы, отличные от дружбы добродетельных, не равноправные ее виды, а несовершенные, несамостоятельные формы отношений, называемые дружбой по сходству с собственно дружбой. — *225*.

[18] *Польза* и *удовольствие* необходимым образом связаны с дружбой добродетельных, но между самими удовольствием и пользой необходимой связи нет. — *225*.

[19] См. 1095b32—33, 1098b31 — 1099a3, 1176a34 — b2. — *226*.

[20] Автор неизвестен. Мысль о забвении дружбы не просто жи-

тейское наблюдение: это один из аргументов в пользу того, что дружба не вполне добродетель, ведь добродетель нельзя забыть и деятельность по добродетели непрерывна; см. 1140b29, 1100b16 и прим. 1 к с. 219. — *226*.

[21] *Скучные*, букв. «кислые», «терпкие», — общепринятая вкусовая метафора (см. *Arph*. Vesp. 877; *Xen*. Cyr. 2,2, 11). Ср. выше: старики годятся только для дружбы ради пользы (1156a24 — 30). — *226*.

[22] В Афинах *товарищества*, гетерии, являлись общественными клубами; начиная с последней четверти V в. это тайные политические общества олигархической направленности. Особый институт «товарищей» существовал при дворе и в войске Александра Македонского. Это были конные «гвардейцы», военная элита; часть «товарищей» составляла свиту, приближенных и советников. Ср. о «товарищах» — 1161a25, b12, 35, 1162a10, 1171a14. — *226*.

[23] Пифагорейская формула (*Diog. Laërt*. VIII 10), Платон приводит ее как старую пословицу (Legg. 757a), ср. 1159b2, 1168b8. — *226*.

[24] *B*. (372) видит здесь иронизирование в адрес Академии, ср. An. Post. 83a33. — *228*.

[25] *B*. (373) считает, что здесь сказались впечатления Ар. от жизни при македонском дворе: задача воспитания философом юного властителя (особенно после «опытов» Платона) более не кажется реальной. Предыдущая фраза абзаца — темная. Толкование *G*. (II 263): *пропорциональное равенство* имеет место в отношениях дружащих между собой властителя и философа, когда социальное и материальное превосходство царя отвечает его высоким моральным качествам, что соответствует принципам распределительного права. Если мудрец превзойден пропорционально нравственным заслугам превосходящего его властителя, тогда оба «равны». —*228*.

[26] Т. е. по имущественному положению (katadeesteroi). — *230*.

[27] *Было сказано* — 1155b31. Каждый из друзей — благо для другого; отсюда два «симметричных» следствия: (1) став богом, друг, которому этого пожелали, потеряет благо, а именно дружбу своего друга-человека; таким образом, пожелав другу стать богом, желают ему потерять благо; (2) пожелав другу стать богом, тем самым желают потерять благо, а именно друга, ставшего богом; между тем никто не желает себе терять благо. Ср. замечание *D*. (521): «Еще при жизни Аристотеля Александр потребовал от греков божеских почестей, и еще прежде этого он дал понять, что дистанция стала слишком огромной, чтобы у него были друзья среди людей». Гибель приближенных Александра, полководцев Филоты, Пармениона, Клита и историка Каллисфена, отказавшегося воздать Александру божеские почести, свидетельствует о том, что «ставший богом» перестает быть другом. — *230*.

[28] *Большинство* предпочитает дружбу, основанную не на равенстве, а на превосходстве либо своем, либо друга. Но и в том и в другом случае дружба привлекает своей пассивной стороной: нравится быть объектом приязни (phileisthai) как со стороны нижестоящих, так и со стороны вышестоящих. По Ар., ценность дружбы не в этом.— *231*.

[29] Ар. вторично подчеркивает различие физических и этических учений о филии (см. начало гл. 2) и тем самым подготавливает переход к рассмотрению филии в сообществах и государствах, которая заведомо далеко отстоит от филии натурфилософов. — *232*.

[30] *Сказано в начале* — 1155a22 сл. При обсуждении дружбы сообществ и государств на первый план в ней выступает правосудность. Дружба характеризует справедливые, правосудные отношения сограждан, но в отличие от права неписаные. — *232*.

[31] Пифагорейское изречение, которое часто цитирует Платон; ср., напр., Gorg. 507e. — *232*.

[32] *Фила* — первоначально политическая и религиозная организация рода, во времена Ар. — крупное военное и территориально-административное подразделение в греческих государствах. *Дем* — округ, подразделение филы. — *233*.

[33] *Тиасы* — религиозные объединения, «секты», часто почитавшие богов, не признаваемых государством; со временем обычно приобретали политическое и даже коммерческое значение. *Эранисты* — участники совместных торжеств и пиров вскладчину, образовывали своего рода клуб во главе с архераном (эранархом) — председателем. Данный текст, по *Ву.*, следует поместить после круглых скобок. По *В.* (382), наоборот, сомнение вызывает текст в круглых скобках, который он считает интерполяцией. — *233*.

[34] Более подробное толкование понятия parekbasis см. Pol. 1290a13 сл. — *234*.

[35] Строй, основанный на имущественных *разрядах*, у Платона именуется олигархией (Rp. 550c), а *тимократию* он связывает не с timēma (разряд, ценз), а с timē (честь) и образцом тимократического государства считает Спарту с ее принципом чести (см. Rp. 545b сл.). Ар. называет *государственным устройством*, «политией» строй Афин недавнего прошлого (до Пелопоннесской войны). Власть тут принадлежит тем, кто носят оружие и распределены по разрядам согласно вооружению, а не богатству (ср. b18). Таким образом, «полития» у Ар. соответствует тому, что применительно к Греции в настоящее время принято называть умеренной демократией. Ср. Pol. 1279a33. — *234*.

[36] *Царская власть (монархия)* — *лучшее* государственное устройство, если иметь в виду идеального монарха; см. кн. III «Политики». Говоря «лучшее» и «худшее», Ар. имеет в виду этическую сторону власти; обоснование нравственной иерархии типов государства см. в Pol. 1279a39. О *тирании* см. Pol. 1279b6, 1311a2. — *234*.

[37] *По жребию* избирался афинский архонт-басилевс («царь») — должностное лицо, заведовавшее древним культом (см. *Pl.* Polit. 290d сл.). «Царями» также назывались в Спарте два выборных верховных военачальника (*Pl.* Legg. 692a). — *234*.

[38] О *переходе в олигархию* см. Pol. 1306b25, 1290b19, 1279b7; в *демократию* — там же, 1290b8, 17. «Тимократия желает быть» ср. ниже: власть царя желает быть отеческой (b27), и граждане желают быть равными (1161a28) — так Ар. выражает мысль об объективном тяготении вещей к их собственной форме; см. прим. 27 к с. 153. *Относящиеся к разряду* — это, возможно, все те, кто включен в ценз. Здесь не ясно, извращает ли *демократия идею политии* (государственности) как таковой или политии-тимократии; см. прим. 35 к с. 234. — *235*.

[39] О различии власти над *рабами*, *детьми* и *женой* см. Pol. 1260a9 сл. — *235*.

[40] Имеются в виду некоторые особенности права в Афинах для дочерей — единственных наследниц: государство защищало их от плохого обращения мужа; см. Bd. RE VI col. 115. — *235*.

[41] В гл. 13 «отражается» гл. 12: царская власть соответствует отношениям отца и сына, аристократия — отношениям мужа с женой, тимократия — брата к брату, тирания — человека к орудию, демократия — отношениям слишком большого числа друзей.— *235.*

[42] Il. II 243 и др. — *236.*

[43] Как лишенный гражданских прав, *раб не может быть другом*, но кроме государственного и гражданского существует еще *некое*, т. е. естественное, природное, первичное, *право* (1134a29, 1161b6). Поэтому как люди тиранн и подданный, господин и раб *способны* вступать во *взаимоотношения на основе закона и договора*, но это лишь потенция. В действительности тиранн становится субъектом таких отношений, когда он низложен, а раб — когда отпущен на свободу. — *237.*

[44] *Матери любят детей сильнее*, потому что в отличие от отцов не сомневаются, что их дети — это их дети. Недостоверность отцовства — общее место традиционных воззрений, засвидетельствованных еще у Гомера: Od. I 215. — *237.*

[45] «Одна кровь» (выше) — ср. *Aisch.* Eum. 653; «один корень» — ср. *Eur.* Ion. 1576; «сверстник к сверстнику», по Платону, «древнее речение» (Phaedr. 240e; ср. *Ar.* Rhet. 1371b15). — *238.*

[46] В другом смысле государство и первичнее и прекраснее; см. Pol. 1253a19. — *238.*

[47] См. 1156a7, 1158b11. — *239.*

[48] Добродетель и дружба=добродетельная дружба (риторическая фигура «одно через два»), см. также 1164b2. — *239.*

[49] Равноправный перевод: «хотя они этого просят (axioi)». — *240.*

[50] *Дружба на нравственной основе* не то же, что дружба добродетельных. Речь идет о чем-то вроде моральных обязательств. Ср. ниже (b34—36) сетования Ар. на то, что люди не умеют придерживаться даже такой узкопонятой морали. — *240.*

[51] *Кое-кто* — это либо сами государства, либо писавшие о государстве; напр., *Pl.* Legg. 849e—850a; ср. 742c и Rp. 556ab. — *240.*

[52] *Делать другом против воли* — значит не отдавать полученное, рассчитывая, что тебе дали как другу, а не ради воздаяния. Но слова «не стал бы требовать» показывают, что имеются в виду отношения все же не чисто коммерческие и даятель либо друг тому, кому дал, либо хочет таковым считаться. — *241.*

[53] В Афинах V и IV вв. некоторые функции, требовавшие больших затрат, возлагались на богатых граждан и метеков (снаряжение триер и священных посольств, устройство театральных представлений, постройка гимнасиев и др.); отправление этих функций называлось литургией, т. е. *повинностью.* — *242.*

[54] *Падкий на дары* (dōrodokos — «даробратель») скорее не взяточник, но жадный до денег, готовый обогащаться за государственный счет, получать поддержку от государства; см. Pol. 1286b15. — *242.*

[55] В этом отличие дружбы в сообществах от *правосудности.* — *242.*

Книга девятая

[1] В целом трактат о дружбе больше любой другой книги «Никомаховой этики». Книги EN содержат приблизительно по 620 строк издания Беккера (исключение — кн. II, 460 строк, и кн. VI,

480 строк). Видимо, для равновесия античный издатель рукописи Ар. поделил трактат о дружбе примерно пополам; никакого содержательного перелома на границе VIII и IX книг нет. — *244.*

[2] *Разнородные дружбы* (букв. «разновидные») — это те дружбы, в которых предметы приязни сторон относятся к разным видам. *Сказано* — см. 1132b31 сл., 1158b27, 1159a35 сл., 1162a34 сл. — *244.*

[3] 1156b9—12, 1157a11. — *244.*

[4] То, что речь здесь идет о царе, показывает ЕЕ (1243b24); по Плутарху, это Дионисий Сиракузский: De fort. Al. 333 F. *Платой* царь посчитал *удовольствие* от ожидания награды. — *244.*

[5] Ср. *Pl.*, Prot. 328b. — *245.*

[6] Ср. *Hes.*, Ergg. 370: «Другу всегда обеспечена будь договорная плата» (пер. В. Вересаева). — *245.*

[7] 1162b6—9. — *245.*

[8] Ар. ставит учителей *философии* на самое почетное, по народным представлениям, место — рядом с *богами* и *родителями* — и *уравнивание* «по достоинству» в дружбе учителя философии с учеником считает невозможным. — *245.*

[9] Благополучие самого человека не столь важно, как благополучие его отца, поэтому и благополучие того, кто обеспечил благополучие самого человека, тоже не столь важно, как благополучие отца. — *247.*

[10] 1094b11—27, 1098a26—29, 1103b34—1104a5 и др. — *247.*

[11] Иначе у Платона: первыми в числе присутствующих при обряде называются друзья жениха и невесты (Legg. 775a). — *247.*

[12] Т. е. младший уступает старшему ложе у пиршественного стола: греки пировали полулежа. — *247.*

[13] О каком *начале* идет речь, не ясно; ср., однако, 1162b23 и 1165a5—12. — *248.*

[14] Ср. 1155a32—4; philoponēros — «подлолюб», ср. *Theophr.*, 14. Перевод *друг подлости* — искусственный, ради сохранения «гнезда» терминов. — *248.*

[15] 1157b22—24, 1158b33—35. — *249.*

[16] В ММ, наоборот, по признакам дружбы к другим заключается о том, что собой представляет дружба к себе. Здесь начинается важнейшая для «Этики» в целом часть трактата о дружбе. Дело в том, что только филия к себе как к высшему в себе ведет к теоретической деятельности и тем самым к высшему счастью. Из пяти перечисляемых ниже признаков дружбы те, что уже обсуждались (первый: 1155b31, 56a9, b8—10; третий: 1157b19; четвертый: 1157b22, 65b28), характеризуются кратко, а второй и пятый, как вводимые только здесь, поясняются конкретными примерами дружбы *матерей* к детям и *поссорившихся друзей.* — *249.*

[17] См. 1113a22—33, ср. 1099a13. — *250.*

[18] *Согласие* частей души — реминисценция из Платона: Rp. 443c—e. В ЕЕ 1240a13—21 платоновское отождествление отношений между частями души и между разными людьми подвергается критике. Считая ЕЕ ранним произведением, *D.* (544) удивляется инверсии в развитии взглядов Ар., ср. наст. изд., с. 687—688. — *250.*

[19] *«Усердие добродетельного в благе»* — букв. «доброму о добре печься» (agathoy tagathon diaponein). Мнение, что *мыслящая часть души составляет* собственно человека, высказано и Платоном. Рассуждая о трех началах в человеке: философском начале (to philosophon=to dianoētikon у Ар.), ярости и влечении, он представляет эти начала в виде образов, причем именно первое в образе

человека, тогда как второе в образе льва, а третье — многоглавого чудовища (Rp. 580d сл., 588b сл.). — *250.*

[20] Здесь, в «платоновском» контексте, *phronei* относится не к рассудительности как специфической добродетели в EN, а к общечеловеческой «разумности». — *250.*

[21] Возвращение к теме 1159a5—12 (см. прим. 27 к с. 230). Рассуждение о человеке, становящемся *другим существом*, т. е. богом, не чисто умозрительное: в человеке, по Ар., есть божественный элемент — его ум (1177a12 сл., b26 сл.). Толкование этого места у *D*.(545) представляется нам чрезмерно усложненным.—*250.*

[22] *Две или более части*, т. е. три, как у Платона, и две, три или четыре, как у самого Ар. См. прим. 70 к с. 75 и 58 к с. 187. К вопросу о *дружбе с самим собой* Ар. возвращается в гл. 8. — *251.*

[23] *Ненавистны* не только другим, но и самим себе. Платон требовал, чтобы неисправимо порочные кончали с собой (Legg. 854c). Иное чтение и трактовка: «совершившие много ужасного из-за своей порочности ненавидят жизнь, бегут от нее и кончают с собой». — *251.*

[24] *Разлад* — stasis, букв. «мятеж»; эта политическая метафора для описания психических процессов использовалась также Платоном (см. Rp. 351e—2a). Разрывание души на части — реминисценция платоновского образа колесницы души, см. Phaedr. 246b, 253d сл., ср. Rp. 462a—c, 464cd. — *251.*

[25] *Раскаивающийся* в античной традиции — это что-то вроде крепкого задним умом (ср. *Epich.*, fr. 280 (Kaibel)). Ср. понимание раскаяния как высокой ценности в христианстве. — *251.*

[26] Это единственный в EN непосредственный императив, обращенный к слушателям, уместный скорее в этическом учении; в своем «научном» изложении Ар. последовательно избегает таких обращений и призывов. — *252.*

[27] 1155b32—6a5. — *252.*

[28] Митиленцы избрали *Питтака* (650—569) эсимнетом, т. е. выборным правителем (см. Pol. 1285a31—37). После истечения срока своих обязанностей Питтак оставил должность вопреки желанию граждан. — *253.*

[29] Братья Этеокл и Полиник в трагедии Еврипида, см. ст. 588—637. — *253.*

[30] Скорее всего имеется в виду пролив *Еврип* у Халкиды — неизменный для греков образ изменчивости. Вообще греч. «еврип» — узкий пролив, в котором меняется направление течения (см. *Ar.*, Meteor. 366a26). — *254.*

[31] *Epich.*, fr. 146 (Kaibel). — *254.*

[32] Т. е. получатель благодеяния ожидает его с удовольствием; сам же благодетель не может получить удовольствие от того, что он еще не сделал, или, во всяком случае, это удовольствие меньше, чем от уже сделанного или делаемого добра. — *255.*

[33] Иными словами, питать дружбу аналогично творчеству (poiēsis), и друга любят, как свое творение. Ср. 1159a27—b1. — *255.*

[34] В гл. 8 Ар. заставляет читателя посмотреть на это слово, имеющее отрицательное значение в обиходном языке (philaytos состоит из philos — «друг» и aytos — «сам» (себя)), с точки зрения своего учения о том, что есть самость человека. До Ар. слова philaytos и philaytia не засвидетельствованы, но, по всей видимости, они не придуманы самим Ар., как это принято считать. Действи-

тельно, Ар. обращается с ними как со всеми «неправильно» понимаемыми в обиходе словами, и невероятно, чтобы он сначала приписал созданному им слову неправильное значение, а затем исправлял его. — *256*.

[35] См. 1155b31. — *256*.

[36] См. гл. 4. — *256*.

[37] О втором и третьем изречениях см. прим. 23 к с. 226 и 31 к с. 232; *«душа в душу»* и *«своя рубашка»* — русск. эквиваленты греч. «одна душа» и «колено ближе голени». Последняя пословица говорит о себялюбии как о чем-то дурном, но Ар. помещает ее в такой контекст, что получается, будто «колено» и «голень» («своя рубашка» и «тело») — это два человека, два друга. — *256*.

[38] Т. е. правящая часть *государственного образования* (законодательная и исполнительная власть) — это и есть государство, а правящая часть человека и есть человек. Михаил Эфесский: полис — это не стены и дома и даже не люди в нем; полис — это правящая сила; каков полис, зависит от того, каково правление; в царстве царь равен полису (504,9); ср. Pol. 1278b8—12. — *257*.

[39] *Счастье* — тема кн. I; начиная с кн. II, оно «забыто», но, чем ближе к кн. X, где дается полное его определение, тем чаще упоминается счастье (кн. V, гл. 13 и 14, начало кн. VIII). Здесь первое предварение второго трактата об удовольствии в кн. X. — *259*.

[40] *Eur.*, Or. 607; игра слов: ey daimōn didō — букв. «хорошо демон дает», а «счастливый» — это ey-daimōn, см. вступ. ст., с. 32. — *259*.

[41] См. прим. 35 к с. 63. — *259*.

[42] *Первые* — те, кто считает, будто *счастливому не нужен друг*. — *259*.

[43] 1098a16, b31—9a7. — *260*.

[44] *В начале* — 1099a14, 21. Как замечает *D*. (556), от начала философии в Греции и до Сократа ясно прослеживается уверенность в преимуществе наблюдения над другими перед интроспекцией, что, видимо, связано с публичным характером жизни. — *260*.

[45] *Theogn.*, 35; высказывание было популярно, ср. *Pl.*, Meno 95de. — *260*.

[46] Здесь заканчивается «диалектический» разбор вопроса о дружбе и Ар. приступает к изложению своего учения о дружбе *с точки зрения природы*, т. е. в терминах своей психологии. *Сказано* — 1099a7—11, 1113a25—33. — *261*.

[47] Иными словами, определенная способность своей целью имеет определенную деятельность, деятельность — целевая причина; ср. Met. 1050a8 сл., 1051a29. — *261*.

[48] Объяснение тому, почему *жизнь* есть нечто *определенное*, находим в EE 1245a3: жизнь есть чувство и понимание; то, что мы чувствуем и воспринимаем как таковое, т. е. воспринятое и понятое, есть нечто определенное. Значит, соответствующее этому чувство и понимание, а следовательно, жизнь тоже определены, расчленены, ограничены. «Жизнь определенна» — это здесь первая посылка. Согласно учению пифагорейцев, «определенное есть благо» (см. о пределе как благе Met. 986a22, ср. EN 1173a16) — это вторая посылка. Вывод: *«Жизнь есть благо»*. — *261*.

[49] *D*. (557) предполагает здесь интерполяцию, так как во втором трактате об удовольствии (кн. X, гл. 1—5) о *страдании* фактически не говорится. — *261*.

[50] Пассаж 1170a25—b8 показателен для стиля мышления Ар.: в этом и для него громоздком периоде философ не считает лишним сделать даже в самом конце пусть и незначительное, но уточняющее замечание: *«или почти так»* (т. е. «я» и «второе я» не полностью тождественны). — *262*.

[51] Иная трактовка: и существование друга тоже нужно чувствовать в себе как благо. Так или иначе, дружба увеличивает область «самости». — *262*.

[52] Сентенция Гесиода, см. *Hes*., Ergg. 715, ср. *Theogn*. 73; противоположное мнение см. в 1155a30. — *262*.

[53] См. определение обозримого числа граждан в Pol. 1265a10 сл., 1326a25—b7. — *262*.

[54] См. 1157b19, 1158a4, 10. — *263*.

[55] «Из самих вещей», т. е. из «исторических» (на самом деле мифологических) примеров друзей, воспеваемых в гимнах: Ахилл и Патрокл, Орест и Пилад, Тезей и Перифой и др.; ср. *Plut*., De mult. amic. 93E. — *263*.

[56] Образ, возможно, восходит к Сократу, см. *Xen*., Mem. 2, 7, 1. — *264*.

[57] Из неизвестного трагика (fr. adesp. 76 (Nauck); ср. *Soph*., O. R. 1061). — *264*.

[58] Изречение Феогнида (35): «Учись добру у добрых». *Заимствуют* — букв. «берут отпечатки с трафаретов». — *266*.

Книга десятая

[1] Начальная фраза кн. X повторяет завершающую формулу кн. IX так, словно ничего о ней «не знает». Считается вставкой издателей, деливших текст на книги. — *267*.

[2] *Избирают удовольствия* в аристотелевском смысле, т. е. сознательно и преднамеренно, только распущенные. Здесь proairoyntai («избирают») используется не терминологически, а как синоним к «преследуют» (diōkoysi). — *267*.

[3] *Одни* — Евдокс Книдский (см. прим. 5 к с. 268), *другие* — Спевсипп. — *267*.

[4] О *сообразительных* см. 1143a1 сл. и прим. 46 к с. 184. — *268*.

[5] *Евдокс* Книдский — ученик Платона, географ, математик и астроном. Одно из лучших исследований о нем как о философе — *W. Schadewaldt*. Eudoxos von Knidos und die Lehre vom unbewegten Beweger. — In: Satura. Früchte an der antiken Welt, O. Weinreich zum 31 Marz 1951. Baden-Baden, 1952, S. 103—129. В скобках слова, которые, видимо, являются терминами Евдокса (см. *D*. 571). В других местах Ар. излагает учение Евдокса в своих собственных терминах; форма изложения аргументов Евдокса (1172b18—35) также, по-видимому, «аристотелизированная». Определение блага, аналогичное Евдоксову, приводится в самом начале EN (1094a3), но как общее мнение; поэтому характерное Евдоксово «тянется» (по Евдоксу, благо, т. е. удовольствие, — цель и неразумных существ) в начале сочинения передано более обычным «стремится». Византийский комментатор считает, что для Евдокса удовольствие — идея, см. *Mich*. 531, 15—18, подробно см. также *D*. 572. — *268*.

[6] *D*. (572) отрицает, что здесь речь идет о *Евдоксе*, так как Ар. никогда не хвалит философов за моральные качества. По *D*.,

здесь абстракция: человек, вызывающий доверие к своему учению своим образом жизни, т. е. антипод описанного выше человека, дискредитирующего свое учение своим образом жизни (1172b1). — *268*.

[7] Ар. останавливается только на последнем из доводов Евдокса. Первый довод (b18—20), «от противного», не противоречит, по его мнению, определению счастья как блага (все избегают как такового страдания и соответственно избирают его противоположность — счастье); второй довод (b20—23) уже был использован в кн. I для доказательства того, что счастье — конечная цель. Но третий довод ставит под удар мысль Ар. о самодостаточности счастья (ср. 1097b7—21), и здесь на помощь приходит «Филеб» Платона (20e—22e, 60b—61b). Phronēsis в 1172b30 как термин Платона (Phil. 22d) переведено словом «разумность», а не «рассудительность» (ср. прим. 23 к с. 176). *Предмет наших изысканий* — искомое благо, самодостаточность, счастье: 1096a6,b34,1097a5. — *269*.

[8] *B*. и *By*. считают, что *природное благо* — интерполяция, и читают так: «Нечто высшее в них тянется к сродственному благу», т. е. к высшему. Ср. «нечто божественное» в 1153b32, см. также прим. 75 к с. 216. *D*. (574) исключает только *благо*, считая, что *нечто природное* (инстинкт), будучи сильнее животных, тянет их к благу (ср. *Pl*., Legg. 950b). То, что здесь это «нечто» именуется «природным», а не «божественным», как ранее, связано, по мысли *D*., с тем, что в кн. X «божественное» получает более высокий смысл: это уже не присущее всему живому чутье, но самый «нус» — ум, или дух. — *269*.

[9] Этот довод принадлежит Спевсиппу и обсуждается в кн. VII: 1153b1 сл., см. прим. 70 к с. 215. — *269*.

[10] Спевсипп (?) считал (1) благо *качеством* и (2) *счастье*, видимо, свойством или качеством (hexis). Ар. считает (1), что благо не качество, так как оно определяется во всех категориях (1096a23), следовательно, даже если *удовольствие не качество*, это *не мешает* ему *быть благом*; (2) что счастье не качество-состояние (hexis), а деятельность *(деятельное проявление добродетели)*, однако относится к благам. — *269*.

[11] Ср. 1170a20 и прим. 48 к с. 261. Аргумент Платона: существование разных степеней получения удовольствия означает, что удовольствие относится к роду беспредельного (apeiron), *Phil*. 24e сл. — *270*.

[12] Ар. возражает кому-то из платоников (по *J*. 265 n.2 — Ксенократу, по *B*. 445 — Спевсиппу), которые на основании различной силы удовольствий заключали о том, что *удовольствие неопределенно* (aoriston), а следовательно, не есть благо. Для Ар. это не *настоящая причина* различий в удовольствиях. «Настоящую причину» Ар. заимствует у Платона: различаются чистые удовольствия (чье возникновение не связано с устранением страдания) и смешанные (возникающие в меру уничтожения страдания). Интенсивность переживания, будучи обусловлена силой страдания, от которого избавились, не принадлежит самому удовольствию (Phil. 44d—45e). Однако, по Платону, удовольствие подобно не *здоровью*, как ниже у Ар., но его «субстрату» — теплому и холодному (Phil. 32d), а для того, чтобы возникло нечто определенное, необходимо еще соединение субстрата (беспредельного) с пределом, направляемое некоей причиной или силой (Phil. 23d,25a—27b). См. ниже прим. 13 и *J*. 265—6. — *270*.

[13] Мысль о том, что здоровье — это правильное, определенное смешение (*соотношение* — symmetria) холода и тепла, высказывалась еще Алкмеоном Кротонским: DK 14 B4. Ср. *Ar*. Met. 986a22; Top. 139b21; *Pl*. Phil. 25e. — *270*.

[14] Множ. число kinēseis и geneseis передается единственным: «движение», «становление» («возникновение»). Определение, о котором идет речь, дается Платоном (Phil. 53c сл.) как бы с чужих слов (Аристиппа?). О классификации *движений* (изменений) как психических процессов см. *J*. 269—75. Для самого Ар. удовольствие, как уже указывалось, ближе к энергии (деятельности); см. 1174a13—5a21. Абсолютно равномерное *движение космоса* (первого Неба) само по себе нельзя назвать быстрым или медленным, но *относительно*, например, планет можно (De cael. 288a13 сл.). — *270*.

[15] Это *общепринятое мнение* высказано в каком-то смысле уже Анаксимандром: DK 12 B1. Применяя его к удовольствию и страданию, Ар. приходит к абсурду: действительно, нет такого единого субстрата, из которого бы что-то возникло благодаря удовольствию и до которого бы что-то разлагалось из-за страдания; за словами «для чего» и «для того» нет никакого «нечто». — *271*.

[16] Текст испорчен; речь идет, видимо, о хирургическом вмешательстве, калечащем естество; ср. 1152b35, 53a2. *Никто не считает* тело единственным вместилищем удовольствий (ср. 1099a8). Сам Ар. полагает, что удовольствие вообще испытывает только душа. Платон, признавая существование удовольствий как тела, так и души, считает последние тоже *восполнением*, но в переносном смысле: они являются утолением духовного голода (Rp. 585a—e, ср. 584b). По Ар., удовольствия не тождественны восполнению, но сопровождают его (так же как ниже сопровождают они деятельность). В отличие от Платона Ар. игнорирует чувство духовного голода (1173 b15—20), потому что созерцание для него есть деятельность как полнота и осуществление; несовершенные и неполные формы созерцательности остаются вне рассмотрения (ср. 1152b36 и *Pl*. Phil. 51b). — *271*.

[17] Т. е. *довод*, что удовольствие не есть благо (см.1152b20).—*271*.

[17a] Вероятно, имеются в виду какие-то не медицинские, но религиозные или относящиеся к приличиям запреты на пищу; ср. акусматику пифагорейцев. — *271*.

[18] *Один* — друг, *другой* — подхалим; раз подхалим и друг — разное, то удовольствие и благо тоже разные вещи. Но поскольку целью друга тоже может быть удовольствие, удовольствия должны *различаться* хотя бы *видом*. В противном случае друг не отличается от подхалима и не существует ни должных, ни позорных удовольствий. — *272*.

[19] Отрицая необходимость связи удовольствия и деятельности, Ар. подготавливает свое учение об удовольствии как сопровождении деятельности (1174b14—5a21). — *272*.

[20] Т. е. от причины более высокого порядка — от природы, ср. 1155b2. — *272*.

[21] Ср. Top. 178a9, Met. 1048b18—35, 1050a23—b2, 1066a20, Phys. 201b31, 227b14—20. — *272*.

[22] Текст испорчен, принято чтение и трактовка *B*. (450); по *D*. (580), речь идет о частях времени, а не постройки. — *273*.

[23] Так, бегун, пересекая каждую *черту*, проведенную поперек беговой дорожки, приближает бег к полному стадию («кругу» ста-

диона). Пересечение каждой следующей черты меняет *вид движения*, ибо движения у Ар. различаются с точки зрения пространства-места (kata topon), а линии тоже различаются с этой точки зрения «по месту» (en topōi). — *273.*

[24] Имеются в виду кн. VI—VIII «Физики». — *273.*

[25] То, *в чем помещается чувство* (1174b17), — душа; *в каждом случае* (1174b18) значит применительно к любому из пяти чувств. По Ар., чувство состоит в принятии чувствующим в себя формы чувственно воспринимаемого; поэтому чувствующее (душа) потенциально есть все эти воспринимаемые формы («душа в каком-то смысле есть все сущее» — De an. 431b21). Отношение удовольствия к деятельности не то же, что отношение объекта чувственного восприятия к душе. Объект восприятия существует до и вне воспринимающего его, а удовольствия возникают одновременно с деятельностью и неотделимы от нее. *Врач* — движущая причина *здорового состояния*, *здоровье* — формальная: *они причины его не в одном смысле*, так же как разными причинами являются чувственно воспринимаемое и чувство. Врач находится вовне, а здоровье существует в человеке и неотделимо от его здорового состояния. Удовольствие не является ни формальной причиной, ни движущей, оно подобно одновременно и врачу, укрепляющему здоровье, и здоровью: как подобное формальной причине, оно слито с деятельностью, но если чувственно воспринимаемое актуализирует форму предмета в душе, а врач возвращает и укрепляет здоровье пациента, то удовольствие интенсифицирует деятельность, придает ей завершенность и полноту. Ср. De an. 416b32—418a6; *Mich.* 557, 17—558, 2; *D.* 581. *B.* (453) исключает конец фразы (со слов «в одном...») и получает: «... подобно тому как не [одним и тем же способом придают совершенство] здоровье и врач». — *274.*

[26] Как было *сказано* (1115b20), *цель* (telos) всякой деятельности соответствует цели устоев, склада человека (*свойств* души), ибо сама деятельность вытекает из устоев. Таким образом, hexis *делает деятельность* цельной *(совершенной)*. Получается, что функция удовольствия та же: делать деятельность соответствующей цели, «цельной». Но свойства души и удовольствие делают это в разном смысле, ибо и слово telos, и соответствующий глагол teleioō имеют разные значения: (1) «цель» и «полнота» и (2) «вести к цели» и «доводить до совершенства и полноты». — *275.*

[27] *То, что судит, или то, что созерцает* — to krinon ē theōroyn — это чувствующее и постигающее умом (ср. An. Post. 99b35: чувство — прирожденная судящая, т. е. различающая, способность). — *275.*

[28] Ср. Met. 1050b22 сл. — о не знающих усталости небесных светилах и о первом Небе; ib. 1072b25 — о жизни бога как бесконечной деятельности. — *275.*

[29] *Лицо* — в ориг. opsis. *D.* (225) и *A.* (188) понимают здесь opsis как «зрение»: «...например, как в случае со зрением, когда пристально вглядываются». — *275.*

[30] В *природном* (дерево, животное) совершенство (telos) получается от достижения естественной зрелости (telos), в искусственном — от достижения такого состояния, при котором изделие выполняет свою цель-назначение (telos). — *276.*

[31] По *Mich.* (523, 36—524, 20), эта своеобразная теория «вытеснения» принадлежит Гиппократу. *Состязающиеся* — общее понятие для поэтов, актеров и хоров в театральном представлении,

В оригинале или игра слов, или какая-то острота: звучание глагола «грызть» — *трагематидзейн* — напоминает о *трагедии*. — *277*.

[32] Т. е. *кажется, что тождественны удовольствие* и *деятельность*. Сам Ар. в кн. VII, доказывая, что удовольствие не есть становление, называл его беспрепятственной деятельностью: 1153a15 (см. прим. 65 к с. 213). Точнее было бы сказать «беспрепятственность деятельности», ведь теперь Ар. показывает, что удовольствия слиты с деятельностями. Это значит, что полная деятельность = беспрепятственной, а полнота, или беспрепятственность деятельности, есть удовольствие. — *277*.

[33] См. похвалу *зрению* в начале «Метафизики». Виды мыслительных удовольствий соответствуют видам мыслительной деятельности, описанным выше (1139a6—9); по *Mich*. (570, 1—5), удовольствия ума теоретического выше удовольствий ума практического. — *278*.

[34] DK 22 B9. — *278*.

[35] О *добродетели* и *добродетельном* как мере см. 1099a11—24, 1105b5—9, 1107a1, 1113a25, 1166a15—19, 1176b25; ср. Met. 1063a сл. Несмотря на многократное возвращение к мысли о добропорядочном как эталоне, Ар. нигде ее не обосновывает и здесь тоже «прячется» за dokei — «как кажется». См. прим. 55 к с. 68. — *278*.

[36] Т. е. только созерцательная деятельность или, может быть, политическая и практическая формы деятельности тоже. — *279*.

[37] Итак, композиционный круг EN замыкается: Ар. приступает к объяснению значения рабочего определения счастья, данного в кн. I (ср. прим. 39 к с. 259). «В общих чертах» не следует понимать как «предварительно». Здесь приводится окончательное определение счастья, но оно не претендует на точность, как и все в этике, по Ар. (см. 1094b20). — *279*.

[38] *Сказали* — 1095b31—6a2, 1098b31—9a7, 1100a8, 11,b28, 1101a6—8. Для *терпящего несчастья* несчастье делается состоянием, т. е. складом характера. — *279*.

[39] *Предыдущие рассуждения* — 1098a5—7; о деятельностях *необходимых* и *избираемых сами по себе* см. 1094a4, 18—22, 1097a30—b1; о том, что *счастье довлеет себе*, — 1097b7—21. — *279*.

[40] См. прим. 35 к с. 278. — *280*.

[41] *Анахарсис* — скифский царь и мудрец (VI в.), легендарный филэллин. Ему, по Геродоту (IV 7), приписывались многие высказывания, сочиненные позже. Это первый пример такого высказывания. Ар. приходится настаивать на том, что отдых не есть цель, потому что созерцание, будучи досугом, может быть спутано с «отдыхом»; ср. Pol. 1337b33. — *280*.

[42] *Раб* не имеет *участия в жизни* равного с участием в ней свободного: у живой собственности господина нет собственной жизни. Иначе *Mich*. (578,7—9): нельзя назвать раба счастливым, если не дать ему участия в определенном образе жизни (bios), ибо только определенный (прежде всего созерцательный) образ жизни ведет к счастью. — *281*.

[43] См. 1098a13—20, ср. 1176a35—b9. — *281*.

[44] Тезис о счастье как деятельности, сообразной высшей добродетели, впервые сформулирован в 1095b14 сл. (см. прим. 42 к с.64), но там не было сказано, что это за добродетель, однако два образа жизни из трех названных не были признаны пригодными для достижения счастья. Тем самым предполагалось, что к счастью

ведет созерцательная жизнь. Что мудрость — высшая форма добродетели, показано уже в кн. VI, см. прим. 57 к с. 187. — *281.*

45 *Сказано* — 1095b19, 1096a4, 1141a18—b3, 1143b33—44a6, 1145a6—11. *Предыдущие рассуждения* — 1097a25, b21, 1099a7—21, 1173b15—20, 1174b20—23, 1175b36—6a3. — *281.*

46 Эта мысль, характеризующая пристрастие Ар. к законченным формам, особенно наглядно контрастирует с высокой оценкой вечного поиска знания в науке Нового времени. — *281.*

47 Ср. 1170a5 сл. Уже Антисфен сказал, что философия учит говорить с самим собой (*Diog. Laërt.* VI 6), однако у Ар. философ все-таки не одиночка, а член сообщества, «кружка», школы. — *282.*

48 Ср. Met. 982b20—28. — *282.*

49 Ср. Met. 982b28—3a5, Protr. 10 c W (p. 45). — *283.*

50 Phronein здесь не в аристотелевском смысле (см. прим. 23 к с. 176). Подобные сентенции и их варианты см. *Pind.* Is. V 20; *Soph.* fr. 590 (Pearson); *Epich.* fr. 263 (Kaibel); *Antiph.* ap. Stob. Flor. I 316; ср. Rhet. 1394b24. *Возвышаться до бессмертия* — значит оставлять все смертное. Личное бессмертие зд. не предполагается: ум бессмертен, но не индивидуален; чем больше мы *оставляем смертное*, т. е. совпадаем с умом в нас, тем мы «бессмертнее». Ср. *Pl.* Tim. 89d—90d, Theait. 176b. — *283.*

51 Возможен перевод: «...главная и лучшая его часть и есть сам человек»; ср. 1168b31, 1169a2. Любовь к этой *лучшей части* — себялюбие (1170a13 сл.), а значит, самосознание мыслительной деятельности (noēsis noēseōs: Met. 1074b34, ср. 1072b18). — *283.*

52 1176b26—7, ср. 1169b23. — *283.*

53 Первые фразы абзаца почти точно повторяют 1143b31—32. *Правильность* (to orthon) — это правильность (т. е. верность) суждения (orthos logos); о *составленном из разных частей* см. 1154b21 и прим. 81 к с. 218. — *284.*

54 Для проверки склада *благоразумного* необходима определенная ситуация, «искушение». — *284.*

55 *Эндимион* — возлюбленный богини Луны Селены, которая уговорила Зевса усыпить его, сохранив ему вечную юность. Здесь рядом с философски понимаемым божеством мифический персонаж подается явно иронически, играя роль, аналогичную роли общеизвестных литературных героев. Это еще раз показывает, как далеко отошел Ар. от традиционных религиозных представлений, в том числе и от представления о «Правде, живущей у богов» (ср. *Hes.* Ergg. 256, 220; *Soph.* O. C. 1381; см. 1178b10—11). О боге как жизни ума см. Met. 1072b25. Плотин критиковал это учение (Enn. 5, 1, 9; 1, 2, 1; 6, 7, 37). — *285.*

56 Имеется в виду история Телла (см. *Hdt.* I 30). Интересно, что *Солонова мудрость* как бы обрамляет текст EN: 1100a11 — 1179a9. — *286.*

57 DK 59 A 30; см. также EE 1215b6—8; ср. о «странностях» Анаксагора у *Diog. Laërt.* II 7. — *286.*

58 По *Mich.* (602, 32—603,2), *следует посмотреть, согласуются ли* высказывания прежних философов с их жизнью (ср. 1172a33—8). Но скорее здесь более общая мысль: рассуждения надо сопоставлять с жизненными фактами. — *287.*

59 На первый взгляд Ар. говорит здесь на традиционном языке о традиционных антропоморфных богах и их избранниках. Но модальность греч. текста подсказывает, что Ар. либо снова излагает

одно из мнений (*B.* 467), либо пользуется этим языком не вполне всерьез; ср. *Pl.* Rp. 612c—3b. — *287.*

[60] *Цель, избранная прежде и достигнутая теперь* — выяснение того, чтó есть счастье человека. Следующее далее рассуждение о средствах и формах воспитания и о роли законодателя подготавливает исследование блага государства, т. е. «Политику». — *287.*

[61] *Как говорят* — отсылка к самому себе: 1095a5, 1103a31—b31, 1105b2, 1152a8. *Еще как-то* становиться добродетельным, т. е. в процессе воспитания; как именно становятся добродетельными — предмет дальнейшего рассуждения (ср. *А.* 350). — *287.*

[61a] *Theogn.* 434, ср. 429—438, где упомянуты все проблемы воспитания времен софистов и Сократа. — *287.*

[62] *Одни, другие, третьи* — логические возможности, а не исторически конкретные педагогические концепции; все три мнения разбираются в начале платоновского «Менона» (ср. 1099b9, 1103a 13—26). — *288.*

[63] См. 1095b4 и 1104b11, а также прим. 8 к с. 81. — *288.*

[64] Возможно, имеется в виду Платон (Legg. 722a—d): законы должны начинаться с предисловия протрептического, убеждающего характера. — *289.*

[65] Отсылка к самому себе: 1104b16—18. — *289.*

[66] *Царь* здесь идеальный божественно мудрый правитель, а представление об *отце* взято из обыденной жизни (ср. ниже — 1180b3—7 — отец-законодатель, идеальная норма). — *289.*

[67] Ср. Pol. 1287a23 сл.: закон есть ум без стремления (воли). — *289.*

[68] О *лакедемонянах* в этой связи см. Pol. 1337a31, ср. EN 1102a7—12. *Немногие другие* — критяне и карфагеняне, см. Pol. 1272b24. Эти слова из Гомера (Od. IX 114) в «Политике» (1252b20) иллюстрируют патриархальное состояние. — *289.*

[69] *By.* предлагает перенести сюда из конца предыдущего абзаца (1180a30) текст в угловых скобках. О предпочтительности государственного воспитания см. Pol. 1337a21—32. — *290.*

[70] Ар. выражается осторожно, так как законы в качестве основы добродетели активно оспаривались. Так, у Платона законодатель добродетелен на основе знания идеи блага и справедливости и сам по себе в законах не нуждается (Polit. 297a—302b); для последователей Антисфена добродетель вообще противостоит закону, как правда — лжи и т. п., ср. *Thuc.* II 49, 4. — *291.*

[71] Ср. *Pl.* Meno 91a—100c, Prot. 319d—320d. — *291.*

[72] Пассаж 1181a12—b12 — полемика с речью Исократа «Об обмене имуществом» (Ant.79—83),частично здесь цитируемой.—*292.*

[73] Ср. Rhet. 1360a30. В свете выводов А. И. Доватура о том, что в «Политике» Ар. ориентируется на изменения в мире, связанные с завоеваниями Александра (см. *А. И. Доватур.* «Политика» и «Политии» Аристотеля. М.—Л., 1965), можно предположить, что «производство» законодателей, которым озабочен Ар., имеет в виду создание новых греческих городов в империи, что понимается им как распространение полисной системы. — *292.*

[74] Ср. 1143a1 сл. и прим. 46 к с. 184. — *293.*

[75] Едва ли Ар. мог игнорировать «Государство» и «Законы», тем более что выше, видимо, на них опирался (ср. прим. 64 к с. 289). Скорее он считал себя единственным «законным» наследником Платона, и *мы* означает здесь не только самого Ар., но и Ар. вместе с Платоном. — *293.*

[76] Сопоставление *государственных устройств* предполагает изучение отдельных «Политий», составлявшихся Ар. и его учениками. Порядок расположения материала, заявленный в конце EN, в имеющемся тексте «Политики» не выполняется. — *293*.

БОЛЬШАЯ ЭТИКА

Необычный в истории философии факт — существование трех «Этик» и самостоятельного очерка этики в конце I-й — начале II-й кн. «Риторики» — лишнее свидетельство места, которое Ар. и его школа отводили жизненно-нравственным вопросам. Назывались разные причины, почему самая сжатая из «Этик» именуется «Большой» (или «Большой Никомаховой»): она якобы посвящена Никомаху старшему, отцу Ар. (так пишет поздний неоплатоник Элий); она первая полная аристотелевская этика (В. Тайлер, 1934); она развернута из какой-то другой, еще более краткой (О. Жигон, 1951); она состоит из вдвое более длинных книг, чем другие (П. Моро, 1951); она содержит «великие», важные наставления (Хр. Пашш, 1841); в ней затронуто больше тем (Альберт Великий, XIII в.). Действительно, только в ММ есть раздел о предшествующих этических учениях (I 1); в ММ разбирается понятие удачи (II 7), говорится о калокагатии (II 9), о друге как зеркале, в котором познают себя (II 15), о справедливости правителя мира (II 8), чего в EN нет, хотя отчасти есть в ЕЕ; темы свободного выбора, природной добродетели, правильного рассуждения, различия между желанным и желательным, «восполнения природы» тоже получают в ММ специфическую и иногда более подробную разработку. Однако здесь отсутствует, напр., важный раздел о созерцательной жизни (EN X).

Ренессансные филологи, которым претила сухая краткость трактата, усомнились в его подлинности. Необычность его стиля ощущается всеми, и в своем большинстве аристотелеведы считают ММ компилятивным сочинением неизвестного античного перипатетика по материалам ЕЕ. Вместе с тем даже такие стилистические особенности, как употребление предлога hyper («за») вместо обычного peri («о»), не обязывают относить ММ к другому или более позднему автору. Фр. Шлейермахер в 1817 г., обращая внимание на силу и целеустремленность философской мысли в ММ, назвал этот трактат единственной подлинно аристотелевской «Этикой». Предположение, что ММ — авторский конспект или достоверная запись, в которой звучит живое слово Ар., высказывалось в XX в. (Г. Арним, В. Тайлер). Подводя итог разнообразным взглядам и собственным многолетним исследованиям, Ф. Дирльмайер, капитальный труд которого мы используем в наших примечаниях, высказывает убеждение, что ММ — не компиляция и не черновой набросок, а работа самого Ар., возникшая до «Метафизики» и других «Этик», стилистически цельная, выкроенная как бы из единого куска; вмешательство редактора-издателя, даже если такое было, не пошло́ дальше мелочей; со своей острой постановкой проблем и апорий ММ есть, возможно, уникальный образчик учебника, написанного Ар. в «плотном», «педагогическом» стиле и предназначавшегося, согласно гипотезе Дирльмайера, для проработки на самостоятельных занятиях продвинутых учеников (*Dirlmeier Fr.* Einleitung. — In: *Aristoteles*. Magna moralia. Berlin, 1973, S. 147, 469). Проблема аристотелевских «Этик» далеко не решена. Так, основы-

ваясь на отсутствии до II в. н. э. свидетельств о EN и на статистическом анализе словоупотребления, А. Кенни (1978) предложил исключить «Никомахову этику» из числа аристотелевских произведений и считать аутентичной «Евдемову», а также отчасти «Большую», но лишь в меру предполагаемой зависимости последней от «Евдемовой». Представляется, что вывести из подобных метаний в оценке подлинности и сравнительного достоинства текстов Ар. сможет только более полное понимание его философской мысли.

Перевод выполнен по изд.: Aristotelis quae feruntur Magna moralia. Recogn. F. Susemihl. Lipsiae, 1883. Сверка-редактирование и примечания В. В. Бибихина.

Книга первая

[1] Meros tēs politikēs. То же возвышение «архитектонической» науки политики — в начале EN. — *296*.

[2] Spoydaion einai... aretas ekhein. Как всегда, Ар. дает развернуться содержанию и смыслу, которые обнаруживаются в непосредственно данной действительности или предполагаются ею. Добродетель и благо у него не диктуемые извне нормы, а необходимая предпосылка индивидуальной и социальной практики, залог ее успеха: добротность, надежность душевной установки и годность, «правильность» действий и поступков. — *296*.

[3] Этика у́же политики и в этом смысле ее часть, но, поскольку полис строится на началах справедливости и дружбы, политика в свою очередь отправляется от этики. Такая взаимозависимость связывает политику только с этикой, но не с военным искусством, экономикой и риторикой: три последних подчинены политике, тогда как этика по существу отождествляется с нею (I 34; Rhet., начало). Здесь нет отхода от Платона, который исследовал политику и этику как одно целое (см. название соответствующего трактата: «Государство, или О справедливости»). У Платона бросается в глаза родство понятий полиса и «города души», политической деятельности и внутреннего, нравственного гражданствования; воспитание детей есть у него насаждение благоустроенной политии в их внутреннем полисе (Rp. IX 590e — 591a; II 398 de). Ар. тоже систематически сближает внутреннее гражданствование с внешним, устроение души — с государственным строем (I 34, 1197b27—35; EN VII, 1152a20—24, b1; VIII 5, 1157a26). Различие между двумя философами в том, что для Платона важнее блюсти «небесный порядок» душевного града (Rp. IX 592ab) и внешнее государство для него лишь модель и символ внутреннего, тогда как Аристотель острее сознает зависимость душевного устроения от граждански-государственного и необходимость общего дела для самоосуществления человека; благо всех для него заведомо «лучше» блага единицы, хотя вначале должно быть достигнуто это последнее (EN I 1). — *296*.

[4] Oyk oikeian tōn aretōn tōn theorian epoieto. О числовом структурализме пифагорейцев см. Met. I 8; I 5; XIII 4. Работа Ар. «О пифагорейцах» не сохранилась. Ниже (I 33) и в EN (V 8, начало) назван принцип пифагорейской справедливости — «взаимопретерпевание» (to antipeponthos), каким-то образом выражавшееся через квадрат («число, помноженное само на себя»). Возможно, мысль пифагорейцев тут упрощена и «взаимопретерпевание» предполагало не просто равенство понесенного наказания, потому что у самого Ар.

(Probl. mech. 850 b 2) термин antipaskhō означает соразмерность величин, а у Евклида (VI 14—15) — взаимную пропорциональность сторон фигур. — *296*.

[5] Т. е. поскольку задача этики — конкретная работа осмысления, взращивания и упрочения природной добродетели, созерцание запредельных идей может только отвлечь и расхолодить человека. Вся эта 1-я глава — спор с платонизмом, понятым как раздвоение мира на действительный и идеальный. — *297*.

[6] См. EN VII 15 — о простоте божественной радости, Met. XII 7 — о наслаждении бога своей непрерывной деятельностью и Polit. VII 1 — о его блаженной евдемонии. — *297*.

[6a] Аристотелевское «или» (ē) означает часто отрицание предшествующего тезиса, как в данном случае. Этическое благо — явно не отвлеченная идея. Из перечисленных пониманий его—1) лучшее для каждого конкретного сущего, 2) идея, 3) общее понятие, 4) результат индукции—принимается первое (1183а6—7). — *297*.

[7] Реальный Платон умел думать и говорить об идеях без отвлеченностей и абстракций, так что аристотелевская критика направлена не против него, а против такого платонизма, который вместо вещей начинает созерцать их воображаемые прообразы. В данном случае заоблачные идеализации отводятся аргументом «от науки»: дело практической науки, искусства, умения — не раздумывать о видах блага, а делать конкретные шаги к нему. В EN I 4 другая аргументация: не к чему заговаривать об идее, раз все равно знание о ней извлекается из знания о воплощающей ее конкретной вещи. — *299*.

[8] Epistemōn pasōn. Эпистеме здесь, как не раз и в других «Этиках» (EE 1216b17; 1221b5; EN 1094a18; 1097a4; 1106b8), смешивается с техно — практическим умением и искусством, даже с простым ремеслом (II 7, 1205a32); все они берутся пока в общем качестве целенаправленной деятельности, которая может быть успешной (добродетельной) или нет. Ср. EN I 1 и прим. 3. — *302*.

[9] Труднодостижимая аристотелевская «середина» противоположна позиции среднего человека (см. EN II 2 и прим. 7), потому что всегда далека от крайностей, между которыми колеблются «люди толпы», то вспыльчивые, то равнодушные, то чересчур хвастливые, то слишком скрытные и т. д. — *307*.

[10] По Сократу и Платону, мы делаем злые и порочные вещи против собственной воли, когда нас «обкрадывает» беспамятство, «насилует» страдание и «обольщает» удовольствие: причина зла — несовершенство общества, недостаток подлинных знаний и неумение жить (Rp. 412e — 413c; Prot. 345a; 355ab; Gorg. 509e; Soph. 230a; Tim. 87b). — *308*.

[11] Нет оснований видеть тут намек на индийский поход Александра. Ар. в разных сочинениях упоминает Индию, но всегда как пример отдаленной страны, на события в которой мы не можем влиять (EE II 10, 1226a26; Polit. VII 13, 1332b24 со ссылкой на Скилака). Характерно, что Ар. и Платон не раз говорят о египетской мудрости и науках, но не упоминают об индийской философии. — *314*.

[12] Kai aney toy prattein. Платоновская мысль о невидимой красоте ума (нуса) получает аристотелевский акцент на необходимости его внешнего выражения. Аналогичным образом и любовь для Ар. не любовь, если никак не дает о себе знать (EN VIII 2). — *317*.

[13] Сводя мужество к знанию, Сократ имел в виду не просто осведомленность и навык (см. EN III 11 и прим. 41). Сократово «знание», отождествляемое им с добродетелью, сродни правильному рассуждению и разумности, которым подчинены добродетели и у самого Ар. Снова опровергается не столько Сократ, сколько грозящее его теории перетолкование. — *317*.

[14] Il. XXII 100. — *318*.

[15] Kai to timion agathon kai arkhēs taxin ekhon. Высшее благо — евдемония, а не честь, но по мере того, как Ар. высветляет главные добродетели, осмысливает их и связывает с общим движением человека к своему осуществлению, каждая имеет тенденцию становиться «вседобродетелью», «подтягивая» за собой остальные (см. EN VI 13 и прим. 68). Благородство (величие души — megalopsykhia) оказывается тогда как бы космосом добродетелей и немыслимо без них всех (EN IV 7, 1124a1—3), но их совокупность составляет евдемонию, а последняя и есть «наиболее чтимое» (timion), «начало благ» (EN I 13, 1102a1—4). — *321*.

[16] См. EN IV 10—14 и прим. 48. Ар. оставляет под вопросом принадлежность к добродетелям по крайней мере шести из перечисленных «середин», а именно негодования, чувства собственного достоинства, совестливости (скромности), чувства юмора (обходительности), дружелюбия и правдивости. Из них последние три явно причислены к свойствам добродетельного в EN IV 12—15. В EE III 7, 1233b16—18 (ср. 1234a24—27) все шесть названы «серединами чувственных состояний» (pathētikai mesotētes), т. е. отнесены отчасти к аффектам, чувствам, страстям (pathēmata, ср. Rhet. II 3; 4; 6; 9), отчасти к природным добродетелям, которые остаются еще только предпосылками подлинных, пока не сложились в намеренную нравственную установку. Слова allos an eiē logos — букв. «должно бы быть другое рассуждение» — не обязательно означают обещания строго расклассифицировать все отдельные свойства, тем более что такой педантизм (mikrologia) не в духе Ар. — *324*.

[17] «Совершенной добродетелью» справедливость названа у Платона (Legg. I 630c; она возглавляет все добродетели и в «Государстве»). Справедливость в еще большей мере, чем благородство и даже разумность, склонна вбирать в себя остальные добродетели, становясь вседобродетелью (holē aretē), хотя бы потому, что предполагает исполнение законов, а те требуют от людей добродетельности (EN V 3). К всеобщей справедливости относятся слова Ар. (EN 1129b28—29), с небольшим изменением повторенные Кантом в его знаменитом изречении о «звездном небе над нами» и «нравственном законе внутри нас» («Критика практического разума», Заключение). — *324*.

[18] Ср. EN V 3. Справедливость pros heteron (по отношению к другому) подчеркивается явно в противовес Платону, для которого справедливость есть прежде всего внутренний лад души (Rp. IV 443c—444a; IX 591e—592b). См. выше, прим. 3. — *324*.

[19] *Pl.* Rp. II 369c—370a. Платоновская теория обмена, основанного на мере потребности, полнее изложена в EN V 8. — *325*.

[20] См. выше, прим. 4, а также EN V 8. — *326*.

[21] Koinonoi gar hoi politai tines. Развертывание широкого смысла слова: граждане образуют *сообщество* постольку, поскольку имеют между собой *общее*, т. е. в какой-то мере равны. — *327*.

[22] Частое у Платона, но встречающееся также у софистов, а позднее у стоиков выражение orthos logos (букв. «прямой разум»)

Ар. осмысливает в свете своей телеологии и своего учения о середине (которое в свою очередь тоже восходит к Платону, ср. Rp. X 619а: «Всегда надо уметь выбирать среднее»). Человек — разумное существо (logon ekhon), поэтому для достижения своего телоса он должен осуществить в себе энтелехию разумности, следуя не любому, а единственно правильному разумению. Orthos logos есть вместе с тем то «правильное соотношение», которого добродетель придерживается в середине между крайностями противоположных пороков. В EE III 4, 1231b32 слова «[действовать], как [велит] правильное рассуждение» (hōs ho logos ho orthos) означают просто «[действовать], как дóлжно» (hōs dei). Добродетель у Ар. есть то, что состоит в союзе с правильным рассуждением, а последнее в свою очередь определяется в EN VI 13, 1144b27—28 как phronēsis — вседобродетель разумности. Правильное действие в согласии с добродетелями поясняется через добродетельное действие в согласии с правильным рассуждением (MM II 10). Ар. и не думает выбираться из этого герменевтического круга: разумность добродетели и добродетельность разума для него не подлежат логическому обоснованию, их надо «чувствовать» (II 10; EN II 9, 1009b23; IV 11, 1126а4 и VI 9, 1149а23—29: последний критерий практики — «чувство»). — *332.*

[23] «Чувство» — aisthēsis — у Ар. иногда выше логоса: не только индивидуальные конкретности, но и исходные первосмыслы, т. е. «начала и концы» бытия (prōta kai eskhata), в границах между которыми простирается сфера логической рациональности, постигаются «умным чувством» — ощущением, которое тождественно нусу (EN VI 12, 1143b5: aisthēsis... noys). — *333.*

[24] *Создание* и *делание* — poiēsis, *исполнение* и *действие* — praxis. См. EN VI 4—5. Различение идет от Платона (Charm. 163b), который в свою очередь ведет его от Гесиода (Ergg. 309). — *333.*

[25] Сократ, «помогая Логосу» против софистики, приравнял добродетель к знанию и разуму (см. выше, прим. 13). «Нынешние философы» (т. е. Древняя Академия, которая не обязательно во всем следовала Платону) своей формулой kata ton orthon logon (в соответствии с правильным рассуждением) дали повод считать, наоборот, будто добродетели осуществляются независимо от разума и только что не вступают с ним в противоречие. Аристотелевская формулировка meta toy orthoy logoy (в союзе с правильным рассуждением) отражает срединную позицию: добродетель и не растворяется в логосе, и невозможна без намеренного соединения с ним. По духу и даже по букве это позиция Платона (см. Phaed. 68b: meta phronēseōs, как в MM II 3, 1200а4). — *336.*

[26] Как выше (см. прим. 15, 17) благородство и справедливость, так теперь разумность (phronēsis), осмысленная в своей энтелехии — слиянии душевных порывов с «правильным рассуждением», охватила собой все практические добродетели. Она правит движениями души так же, как платоновский образцовый политик — частями государства (Pol. 259d—260b). Под ее «архитектоническим» водительством все силы и способности рационально-практической сферы приходят к простому гармоническому единству, предоставляя теперь «хозяину дома», дианоэтическим добродетелям, возможность спокойного досуга. MM подходит, таким образом, вплотную к теме «теоретической жизни», которую Ар. разбирает в конце EN. — *337.*

[1] Гармония страстных движений души с правильным рассуждением так важна для аристотелевской концепции добродетели, что Ар. не знает, куда отнести воздержность с ее внутренними борениями, и она повисает у него где-то между добродетелью и способностью души (см. EN IV 15, 1128b34; I 13; VII 9; Top. IV 6, 128a7—8). Соответственно невоздержный в отличие от распущенного оказывается не вовсе дурным (см. конец гл. 9 кн. VII EN). — *342.*

[2] Sokratēs ho presbytēs — возможно, в отличие от «младшего Сократа» (см. Met. VII 11). Возможный перевод — «почтенный Сократ». Прочное знание, по Сократу, — наиболее властная способность в душе, поэтому никогда нельзя сказать, что человеку не хватило силы воли: мнимый безвольный просто пока еще не совсем знает, что́ ему нужно в жизни (Prot. 352a слл. и др.). — *342.*

[3] Sōphrosynē — благоразумие, или, по этимологическому значению слова, целомудрие (см. EN III 13 и прим. 51) — это в отличие от сомнительной воздержности полноценная гармоничная добродетель, не знающая порочных и губительных порывов. — *343.*

[4] См. EN VII 5, 1146b29—31 и прим. 15 к с. 196. Платон тоже приравнивал «истинную доксу» к эпистеме. — *344.*

[5] Katholoy... epi meroys. Словесно к этим выражениям ближе не «Первая аналитика» (I 1; 24—25), а «Топика» (II 1, 108b37—109a1), но неточное цитирование собственных сочинений вообще характерно для Ар. — *345.*

[6] Т. е. хотя воздержность не вполне добродетель и даже не всегда похвальна, она никогда не противоположна добродетели. — *346.*

[7] Текст восполнен по EN VII 6, 1148b27—28. — *346.*

[8] Всего губительнее человек, творящий зло «из принципа» (arkhē). Таковы утонченные злодеи Дионисий Сиракузский (о нем неоднократно в «Политике» и «Риторике»), Фаларид (EN VII 6; Polit. V 10) и неверный ученик Платона гераклейский тиран Клеарх. — *349.*

[9] Психологический анализ, который и вообще всегда сопутствует аристотелевской этике, на время становится здесь главной темой исследования. Психология Ар. — развитая дисциплина, но она отличается от современной психологической науки тем, что всегда ориентируется на здоровые явления психики, почти не замечая болезненных. — *352.*

[10] Неясное из-за лаконичности место. Возможный смысл: удовольствие, кажущееся дурным, будет благом, если испытано в иной мере, в ином виде, иным человеком, в другом месте, в другое время и т. д. О «благе в каждой категории» см. выше (I 1). Подлинное удовольствие неповторимо конкретно и индивидуально, оно дело жизненного искусства, опыта, разумения. «Гедонизм» Ар., по словам Ф. Дирльмайера, настолько одухотворен, что сам этот термин утрачивает свой смысл. «Ар. — классический представитель евдемонизма... Однако это не гедонистический, а «аретологический» евдемонизм» (арете — «добродетель») (*Лебедев А.* Аристотель. — Филос. энцикл. словарь. М., 1983, с. 37). — *353.*

[11] Подразумевается, что если уж наука не признает удовольствия, то оно достойно отвержения вообще. Примеры «наук, доставляющих наслаждение», взяты явно из платоновского «Горгия» (462b—466a). — *356.*

[12] За формальным доводом (то, что не следует «прямому разуму», по определению, не есть добродетель, поэтому «добродетель, используемая во зло» есть нелепость) стоит недоказуемое опытное знание сродства добродетели и достоинства с разумностью, но никогда — со злом и заблуждением (см. прим. 22 и 23 к кн. I). Исходную «породненность» (synōikeiōsthai) человеческих порывов с логосом и нравственными добродетелями Ар. выводит из природы человека и его телесности (EN X 8, 1178a9—23; ср. VI 13, 1144b31—32). — *357*.

[13] Толкование Дирльмайера: Ар., называющий иногда случайную удачу «причиной» (Top. 116b1—7; EE 1247b3), теперь уточняет, что, строго говоря, причиной надо считать действующее начало, в данном случае — нашу добродетель и наше стремление к благу. Не будь этого стремления, пусть хотя бы в виде простого предпочтения блага злу, не могло бы зайти и речи об «удаче», так что случайную удачу лучше называть не причиной, а следствием, тем более что даже по смыслу слова «удача» — это скорее то, что «дано», чем то, что «дает». — *359*.

[14] Традиционно *калокагатия* — сочетание внутреннего достоинства с внешними благами, но Ар. переосмысливает ее как такую совокупность добродетелей, при которой человека не испортят внешние блага. — *360*.

[15] См. I 34 и прим. 22 и 25. Различение между формулами «в соответствии» и «в соединении» (I 34, 1198a10—21) снова забыто как несущественное в данном контексте. Современный исследователь справедливо отмечает «повсеместное у Ар. барское пренебрежение (lordly contempt) к техническим терминам и методологическим приемам своего же собственного изготовления» (*Kenny A*. The Aristotelian Ethics. Oxford, 1978, p. 220). — *360*.

[16] *Галка с галкой, равный с равным* — см. EN VIII 2 и прим. 6. — *362*.

[17] *Собака и кирпич, земля и дождь* — см. там же, прим. 7. — *362*.

[18] *Eur*., fr. 298 (Nauck). Пер. М. Гаспарова. — *365*.

[19] См. Metheor. II 2. Ар. не думает, что огонь питается влагой, но приводит этот взгляд без критики как пример «общего места»: что «крайности сходятся». — *366*.

[20] *Eur*. Or. 667. Пер. И. Анненского. — *372*.

[21] Бог — не тема для науки о нравах, потому что он выше нравственности (II 5); кроме того, предмет этики только наше человеческое благо (I 1 и прим. 6). «Довод» о времяпрепровождении бога изложен здесь без критики, возможно просто из доксографической объективности (см. выше, прим. 19). Но даже если автор ему сочувствует, противоречия с Met. XII 7 нет: там говорится не о пассивном разглядывании богом самого себя, а (вслед за Платоном, Tim. 34a — b) о живом и действенном самомышлении божественной мысли. — *372*.

[22] *Вторым Гераклом* называли героя и силача. Здесь, возможно, поговорка имеет смысл добродушной иронии по поводу обычного завышения человеческой самооценки. — *373*.

[23] Это учение о познании себя, как в зеркале, в близком друге даже словесно представляет собой комментарий к Платону и развитие скрытой у него мысли (ср. Alc. I, 132c—133c и Phaedr. 255d). — *373*.

[24] Мысль оборвана, но даже если от MM следует ожидать такой же структуры, как от EN, остается неразобранной только тема ев-

демонии. Более вероятно, что ММ подходит вплотную к ней, не затрагивая ее, как было в конце кн. I с темой теоретической жизни. В таком случае в дошедшем до нас тексте недостает лишь нескольких строк или страниц. — *374*.

ПОЛИТИКА

Пять образующих «Политику» исследований на связанные между собой темы (экономика — кн. I, вопрос о наилучшем образе правления — кн. II, общая теория полиса — кн. III, реальные типы государств, причины их крушения, способы упрочения — кн. IV, V и VI, идеальное государство — кн. VII и VIII) писались, по-видимому, в разное время, систематически дорабатывались в качестве лекционных курсов и получили известную нам структуру и форму в конце последнего, афинского периода творчества Аристотеля (см. *Aubonnet J.* Introduction. — In: *Aristote*. Politique. T. I. Paris, 1968, p. CXVII). Ар. явно хотел продолжить работу над «Политикой», о чем говорят не осуществленные им планы (см. I 13, 1260b8—13; II 6, 1265b17; II 10, 1272a22—26; VII 5, 1326b32—36; VII 10, 1330a3—5; VII 16, 1335b2—4; VII 17, 1336b24—26; VIII 3, 1338a30—34; VIII 7, 1341b19—26). Давно замеченная (см. ниже прим. 30 к с. 644) незавершенность трактата не мешает ему быть, как писал немецкий историк философии Э. Целлер, самым важным текстом по политической науке во всей античности, и не только античности. Здесь соединились пристальное наблюдение фактов (недаром Ар. собирал сведения о разных государственных устройствах, законодательных системах, застольных обычаях, даже о победителях всегреческих спортивных игр — см. список его произведений у Диогена Лаэрция, V 22—27), политический опыт (Ар. был близок к македонскому царскому дому, с его помощью восстановил ок. 341 г. до н. э. разрушенную Стагиру и дал ей законы) и, наконец, представление о высшем человеческом благе, коренящееся во всей предыдущей философской традиции и в аристотелевской онтологии. Влияние «Политики» прослеживается у Цицерона («О государстве» I 25—27; 29; «О законах» III 6, 14; «О пределах добра и зла» V 4, 11; «Письма к брату Квинту» III 5, 1), у римских и византийских юристов-кодификаторов. «Политика» явно была известна таким средневековым аристотеликам, как Боэций и Иоанн Дамаскин; в XI в. о ней пишет византийский комментатор Аристотеля Михаил Эфесский; после латинского перевода Вильгельма из Мёрбеке (ок. 1260 г.) ее комментируют Альберт Великий, Петр Овернский; усвоенные через Фому Аквинского идеи «Политики» послужили Данте для обоснования проекта всемирного государства («О монархии»). У истоков современной политологии Ж. Боден сознательно следует аристотелевскому методу и после почти двухтысячелетнего перерыва возобновляет труд собирания сведений об устройстве и законодательствах всех известных в мире политических образований. Макиавелли, Эразм Роттердамский, Гоббс, Спиноза, Локк, Монтескье, Руссо, Кондорсе опираются на идеи Ар. и неоднократно цитируют его. За первым изданием «Политики» (в типографии Альдо Мануче, Венеция, 1498) последовали десятки переизданий. Большая работа по установлению текста трактата шла в XVII и XIX вв. (издания Хайнзе 1621 г., Конринга 1656 г., Шнейдера 1809 г., Беккера 1831 г., Бернайса 1872 г., критическое издание Зуземиля 1872 г., Ньюмена 1887—1902 гг.).

«Политика» десятки раз переводилась на современные языки. Полный русский перевод впервые выполнил Н. Скворцов в 1865 г. Для настоящего издания взят перевод С. А. Жебелева (М., 1911), сверенный А. И. Доватуром и в ряде мест уточненный нами.

Ниже следует составленный нами список изданий переводов и исследований, упоминаемых в примечаниях к «Политике».

В. В. Бибихин

Бартелеми Сент-Илер — *Aristote.* Politique. Trad. en français... par J. Barthélemy Saint-Hilaire. Paris, 1874 (3-me ed.).

Беккер — *Bekker I.*, ed. Aristotelis opera. Berlin, 1831.

Бендер — *Bender W.* Kritische und exegetische Bemerkungen zu Aristoteles' Politik. Hersfeld, 1876.

Бернайс — *Bernays J.*, übers. Aristoteles' Politik. Berlin, 1872.

Бойезен — *Bojesen E.* Bidrag til fortolkningen om Aristoteles's Bogor om Staten, vol. I, II. København, 1844—1845.

Виламовиц-Мёллендорф — *Wilamovitz-Moellendorff U. von.* Griechisches Lesebuch, Bd I. Berlin, 1904.

Джоуэтт — *Aristotle.* The politics. Transl. into English with introd., marginal analysis, essays, notes and indices by B. Jowett. Oxford, 1885.

Зуземиль — Aristoteles'Politik, 2 T. Greichisch und Deutch hrsg. von Dr. F. Susemihl. Leipzig, 1879.

Иммиш — *Immisch O.*, ed. Aristotelis Politica. Lipsiae, 1909.

Нимейер — *Niemeier.* Annales. Ed. Fleckeisen, 1891.

Ньюмэн — *Newman W. L.*, ed. The Politics of Aristotle. Oxford, 1887.

Обоннэ — *Aristote.* Politique. Texte établi et traduit par Jean Aubonnet. Paris, 1960.

Онкен — *Oncken W.* Die Staatslehre des Aristoteles, Bd I—II. Leipzig, 1870, 1875.

Рабе (Rabe H.) — см. отдельные замечания в изд. О. Иммиша и Ф. Зуземиля.

Ричардс (Richards) — см. отдельные замечания в изд. У. Ньюмэна.

Тирвитт — *Tyrwhitt T. H.* Ad Aristotelis Poeticam. Oxford, 1794.

Тюро — *Thurot Ch.* Etudes sur Aristote. Paris, 1860.

Шнейдер — *Schneider J. C.*, ed. Aristoteles. Politica. Frankfurt am Oder, 1809 (2. Ausg.).

Шпенгель — *Spengel L.* Über die Politik des Aristoteles. — Philologische Abhandlungen der Münchner Akademie der Wissenschaften, Bd V. München, 1868.

Примечания к «Политике» составлены А. И. Доватуром.

Книга первая

[1] Скрытая полемика с Сократом и Платоном. Ср. *Xen.* Met. 3, 4, 12; *Pl.* Polit. 259 c. — *376.*

[2] *Дельфийский нож* — инструмент, одновременно служивший и ножом и мечом; получил свое название, вероятно, оттого, что употреблялся в практике дельфийского культа Аполлона. — *377.*

[3] *Eur.* I. A. 1400. — *377.*

[4] *Hes.* Ergg. — *377.*

[5] Od. IX 114. — *378.*

[6] Il. IX 63. — *378.*

[7] Il. XVIII 376. — *381.*

[8] *Плектры* — небольшие инструменты разнообразной формы из дерева, металла, слоновой кости, рога, служившие для того, чтобы производить вибрацию струн кифары. — *381.*

[9] С. А. Жебелев, следуя Онкену, исключает из текста слова «*и царственный*». — *383.*

[10] P. 802 (Nauck). — *385.*

[11] Fr. 13, 71 Bergk (= fr. 1, 71 Diehl). — *390.*

[12] Рукописное чтение «познать» (gnōnai) С. А. Жебелев заменил на «распознать» (diagnōnai). — *394.*

[13] Греч. слово «tokos», обозначающее «процент», означает буквально «приплод». — *395.*

[14] Время жизни этих авторов в точности не известно. — *396.*

[15] Имеется в виду скорее всего сиракузский тиран Дионисий Старший (ок. 432—367 до н. э.). В 406 г. он захватил власть в Сиракузах. — *397.*

[16] С. А. Жебелев следует конъектуре Камерария — вместо рукописного horama (зрелище). — *397.*

[17] Возможно, имеется в виду управляющий афинскими финансами в серед. IV в. до н. э. Евбул. — *398.*

[18] См. Геродот II 172: «По низвержении Априя воцарился Амасид... Первое время египтяне пренебрегали Амасидом и нисколько не ценили его, так как раньше того он был простым гражданином и не знатного рода. С течением времени он расположил египтян к себе ловким и грубым средством, именно: у него было множество различных сокровищ, в числе их золотая лохань, в которой сам Амасид и все его застольники обмывали себе ноги. Лохань эту он изломал в куски, сделал из нее кумир божества и поставил его на самом видном месте в городе. Египтяне подходили к статуе и оказывали ей большое почтение. Узнавши о таком поведении горожан, Амасид созвал египтян и объяснил им, что кумир сделан из лохани, в которую прежде египтяне плевали, мочились, в которой мыли ноги, а потом ей же оказывают большое почтение. То же самое, что с лоханью, случилось, сказал он, и с ним самим: хотя прежде он был простой гражданин, но в настоящее время — он царь их, а потому советовал им чтить его и высоко ценить» (пер. Ф. Г. Мищенко). — *398.*

[19] Напр., Il. I 544. — *398.*

[20] *Soph.* Ai. 293. — *400.*

Книга вторая

[1] См. EN V 8, 1132b33. — *405.*

[2] Пропуск в тексте; смысл может быть восстановлен так: «но поскольку в интересах каждого ремесла все-таки лучше, чтобы каждый ремесленник занимался своим ремеслом, то...» — *405.*

[3] См. *Pl.* Rp. 462 c. — *406.*

[4] Принято чтение eridas вместо рукописного erōtas (разврат). — *409.*

[5] Пропуск в тексте. Смысл может быть восстановлен приблизительно так: «или в данном случае возможны некоторые исключения?» — *409.*

[6] Пословица приписывалась Пифагору. См., напр., *Diog. Laërt.* X 11: «...Эпикур не считал, что добром нужно владеть сообща,

по Пифагорову слову, что у друзей все общее, — это означало бы недоверие, а кто не доверяет, тот не друг» (пер. М. Л. Гаспарова). — *410*.

[7] *Сисситиями* назывались у греков общественные трапезы — *411*.

[8] См. *Pl.* Rp. 415d — 417b, 543bc. — *413*.

[9] *Агораномия* — надзор за рыночной площадью. *Астиномия* — наблюдение за порядком в городе. — *413*.

[10] См. *Pl.* Rp. 425cd. — *413*.

[11] *Илоты*, земледельцы Спарты, считались собственностью государства и по своему положению почти не отличались от рабов. *Пенесты* — зависимые земледельцы в Фессалии, аналогичные илотам. — *413*.

[12] Пропуск в тексте. — *413*.

[13] См. *Pl.* Rp. 415a. — *414*.

[14] См. *Pl.* Rp. 451c — 452a. — *415*.

[15] См. *Pl.* Legg. 737 de, 740c, 745 c. — *415*.

[16] Ар. мог вывести это из рассуждений в «Законах» 625c, 704—709, 842c—e. — *415*.

[17] С. А. Жебелев принимает здесь поправку Бендера apoysin вместо рукописного apelthoysin (когда они ушли). — *416*.

[18] См. *Pl.* Legg. 737 d. — *416*.

[19] См. *Pl.* Legg. 740 b. — *416*.

[20] Время деятельности *Фидона Коринфского* относится, вероятно, к перв. полов. VII в. до н. э. — *417*.

[21] См. кн. VII. — *417*.

[22] См. *Pl.* Legg. 734e. — *417*.

[23] Киник Диоген, по *Diog. Laërt.* VI 72, «говорил, что жены должны быть общими, и отрицал законный брак: кто какую склонит, тот с тою и сожительствует; поэтому же и сыновья должны быть общими» (пер. М. Л. Гаспарова). Если такого рода взгляды были высказаны Диогеном в приписывавшейся ему «Политии», то, очевидно, Ар. не знал этого произведения. Возможно, впрочем, что оно появилось позднее и не могло быть известно Ар. Мысль об общности жен проводится в комедии Аристофана «Женщины в народном собрании»; Ар., видимо, считал себя вправе не считаться с произведением Аристофана, так как это была комедия, а не специальный трактат. — *419*.

[24] Сведения о *Фалее Халкедонском* исчерпываются тем, что говорит о нем Ар. в «Политике». Возможно, сочинение Фалея было написано ранее «Государства» Платона. — *419*.

[25] Вероятно, имеются в виду *локрийцы*, жившие в Южной Италии, а не локрийцы Средней Греции. — *420*.

[26] Il. IX 319. — *421*.

[27] Осада *Атарнея*, находившегося под властью *Евбула*, персидским полководцем *Автофрадатом* происходила между 360 и 350 гг. до н. э. — *422*.

[28] *Диофант* — выдающийся афинский государственный деятель втор. четверти IV в. до н. э. — *423*.

[29] *Гипподам из Милета* — архитектор-градостроитель серед. V в. до н. э. — *423*.

[30] Такая должность (politophylakes) известна в фессалийской Ларисе; в руках *охранителей порядка* сосредоточивалось все управление городом. — *424*.

[31] Имеются в виду, возможно, пифагорейцы. По свидетельству Аристоксена (FHG II 278, fr. 19), пифагорейцы считали хоро-

щим делом пребывать верными отцовским обычаям и законам, «даже если они немного хуже других» (пер. А. О. Маковельского). Иного мнения Исократ (Euag. 7): «Прогресс искусства и всего прочего обусловливается не тем, что постоянно придерживаются существующего порядка, но тем, что постоянно исправляют и решаются на нововведения в том, что находится в плохом состоянии». Ср. также замечание коринфского оратора у Фукидида (I 71, 3): «...в политике, как и в искусстве, вообще всегда дают перевес новшества. Пока государство в покое, наилучшие установления те, которые остаются неизменными, но когда необходимость вынуждает людей ко многим предприятиям, тогда требуются и многие усовершенствования» (пер. Ф. Г. Мищенко — С. А. Жебелева). — *426.*

[32] Какой из городов, носивших название Ким, имеется в виду, неизвестно. — *427.*

[33] С. А. Жебелев принимает чтение Бернайса hyparkhoysin вместо рукописного archoysin (имеющим власть). — *427.*

[34] *Периеки* — свободные жители лаконских городов и сел, кроме Спарты, обладавшие гражданским, но не политическим полноправием. — *428.*

[35] Возможно, имеется в виду время от окончания Пелопоннесской войны до битвы при Левктрах (404 — 371 до н. э.). — *429.*

[36] Вероятно, имеются в виду войны втор. полов. VIII — конца VII в. до н. э. — *429.*

[37] Гражданское право греков лишало женщин возможности быть наследницами имущества. В известных случаях (при отсутствии у них братьев) они могли лишь беречь имущество покойного отца и должны были передать его своим детям от брака с ближайшим родственником. Такие девушки носили название *дочерей-наследниц*. — *430.*

[38] Пропуск в тексте. — *430.*

[39] Имеется в виду поражение лакедемонян при Левктрах. Ксенофонт (Lac. I) причисляет Спарту к числу самых малонаселенных городов. — *430.*

[40] Подробности описываемых событий неизвестны. — *431.*

[41] В данном месте имеются разночтения в рукописях. Некоторые предложенные поправки (Шнейдер, Бернайс) не меняют смысла предложения. — *431.*

[42] См. кн. III. — *433.*

[43] Престолонаследие в Лакедемоне было родовым. Уже Лисандр, по свидетельству Эфора (см. *Plut.* Lys. 30), проектировал лишить власти царствовавшие династии и «выбирать царя из лучших граждан». — *433.*

[44] *Наварxи* — флотоводцы, возможно, *закон о наварxах* порицал Критий (втор. полов. V в. до н. э.) в своей «Лакедемонской политии». — *433.*

[45] См. *Pl.* Legg. 630e. — *433.*

[46] Пропуск в тексте. — *435.*

[47] По сравнению с континентальными греческими государствами государства на островах считались бедными. Ср. *Xen.* Hell. VI 1, 12: «Персидский царь богаче всех людей на свете, и это потому, что он извлекает свои доходы не с островов, а с материка» (пер. С. Я. Лурье). — *436.*

[48] Такие меры приписываются Ликургу; на основании введенного им закона иноземец мог проживать в Спарте только по спе-

циальному разрешению; но и те, кто получил его, могли быть удаляемы должностными лицами за дурное поведение. — *437*.

[49] Имеются в виду события 345 (Третья Священная война) или 333 г. до н. э. (десант спартанского царя Агиса III). — *437*.

[50] Пропуск в тексте. Смысл может быть восстановлен так: «что касается геронтов, то они...» — *437*.

[51] Судя по дальнейшему, под «*этими*», видимо, нужно понимать выдающихся граждан. — *437*.

[52] *Пентархии* (коллегии, состоявшие из пяти членов) — второй после суффетов орган государственной власти в Карфагене. — *438*.

[53] Подробнее об этом см. *Ar.* Ath. Pol. 6—12. — *441*.

[54] Время этих законодательств — VII в. до н. э. *Залевк Локрский* (VII в.) — полулегендарный автор древнейшего письменного законодательства. *Харонд* (VI в.) — прославленный законодатель архаической Греции. — *441*.

[55] Помимо свидетельства Аристотелевой «Политики» сведений об *Ономакрите Локрском* нет. О поэте *Фалете*, учителе Ликурга и законодателе критском, упоминают Страбон (по Эфору?) (X 4, 16, 19, 482) и Плутарх (Lyc. 4). *Мантика* — искусство прорицания. — *441*.

[56] *Филолай* жил, по-видимому, в VII в. до н. э. — *442*.

[57] *Питтак* из Митилены родился в 651 г. до н. э. По Диогену, правил с 579 по 569 г. до н. э. — *442*.

[58] *Андродамант* упоминается только в этом месте «Политики». — *443*.

Книга третья

[1] *Принятый в число граждан* человек, пожалованный гражданин (poiētos politēs) — гражданин, ставший таковым в силу определенного законодательного акта. Пожалованные граждане не пользовались всей совокупностью прав; в Афинах, напр., они не могли быть архонтами и жрецами. — *444*.

[2] *Метеки*, иноземные поселенцы в греческих городах, не пользовались политическими правами и выполняли определенные повинности. Положение граждан одного государства во время их проживания в другом регулировалось договорами, заключавшимися между греческими государствами. Сам Аристотель жил в Афинах в качестве метека под покровительством такого договора, заключенного между Афинами и Македонией. — *444*.

[3] *Простат* — выбиравшийся метеком покровитель из среды полноправных граждан, посредник между *метеком* и государственной властью. Необходимость избирать простата основывалась только на юридических соображениях (простат представлял метека на суде); вне юридической сферы метеки (напр., в Афинах) были вполне самостоятельны и правомочны. — *445*.

[4] В *гражданские списки* афиняне вносились по достижении ими 18-летнего возраста. — *445*.

[5] *Горгий* (V в.) — уроженец южноиталийского города Леонтины, известный ритор и софист, читавший лекции также и в Фессалии, вероятно и в фессалийском городе Ларисе. Приводимое Аристотелем ироническое замечание Горгия о гражданах Ларисы — игра слов: Larisaioi — граждане Ларисы; larisopoioi — мастера, изготовлявшие особый вид котлов. Демиурги в Ларисе были, видимо, должностными лицами с большим кругом полномо-

чий, в частности они могли принимать в состав общины новых граждан. — *447.*

[6] *Изгнание тираннов* — 510 г. до н. э. Реформы *Клисфена* — 508—507 гг. до н. э. С. А. Жебелев в этом месте, следуя рукописному чтению, получает две категории лиц: 1) чужеземцы, 2) рабы-метеки (т. е. рабы, ставшие вольноотпущенниками и тем самым получившие статус метеков). Джоуэтт, вставив союз kai (и) между словами «рабов» и «метеков», получил три категории лиц: 1) иноземцы, 2) рабы, 3) метеки. — *447.*

[7] *Парастат* — предводитель полухора, как бы ассистент *корифея*, предводителя всего хора. — *450.*

[8] *Eur.* fr. 16 (Nauck) из утраченной трагедии «Эол» (вероятно, с такими словами обращался царь Эол к своим сыновьям). Онесикрит (у Страбона XV 3, 8, 730 = F. Gr. H. II B 1, стр. 735, fr. 35) приводит следующие слова, якобы начертанные на гробнице персидского царя Дария: «Был друг друзьям; был лучший всадник и стрелок; первенствовал среди охотников; все сделать мог». — *451.*

[9] *Ясон* — тиранн фессалийского города Феры (IV в. до н. э.). — *451.*

[10] С. А. Жебелев принимает чтение Бернайса amphogetera вместо рукописного amphotera (двоякими). — *451.*

[11] Пропуск в тексте. — *451.*

[12] Ремесленники (khernētes), жившие трудом от рук своих (apo tōn kheirōn). — *451.*

[13] *Гиппарх* — начальник конницы, *стратег* — предводитель пеших войск. *Лохаг* — командир небольшого отряда пехоты (лоха). *Таксиарх* — командир более или менее крупного подразделения пехоты. — *452.*

[14] Il. IX 646—648.

Сердце мое раздымается гневом, лишь вспомню о том я,
Как обесчестил меня перед целым народом ахейским
Царь Агамемнон, как будто бы был я скиталец презренный!

(пер. Н. И. Гнедича). — *454.*

[15] Совокупность гражданских прав составляла честь (timē) гражданина. Афинские граждане пользовались следующими почетными правами (привилегиями гражданской чести): правом занимать должности, быть судьями, принимать участие в выборах должностных лиц; правом вступать в брак с афинянками; правом владения недвижимой собственностью; правом совершать общественные жертвоприношения. — *454.*

[16] *Экзотерическими сочинениями* Ар. называются (в противоположность акроаматическим) сочинения, не предназначенные специально для учеников философа, т. е. обращенные к широкому кругу читателей и отличающиеся от школьных произведений тщательной литературной обработкой. — *456.*

[17] *Педотриб* — директор палестры (части гимнасия, предназначенной для гимнастических упражнений). — *456.*

[18] Термин *полития* обыкновенно употреблялся для обозначения республиканского строя, преимущественно демократического. — *457.*

[19] EN V 6. — *459.*

[20] *Эпигамия* — право браков между гражданами двух государств, утверждаемое особым договором. — *461.*

[21] Иначе судит Платон (Legg. 670c): «...смешна толпа в своем мнении, будто она достаточно распознает, что́ гармонично и ритмично и что́ нет...» (пер. А. Н. Егунова). В духе Ар. выражается комедиограф Кратин (FCG II 192): «Привет тебе, толпа великая, не вовремя смешливая, в день после праздника ты нашей мудрости из всех судья отменный». — *464*.

[22] С. А. Жебелев ставит под вопрос, принадлежат ли слова *и любого возраста* к первоначальному тексту «Политики». — *466*.

[23] Т. е. в состязании в атлетике, гимнастике и пр. — *468*.

[24] Т. е. то, что масса, взятая во всей совокупности, может стоять выше меньшинства более достойных людей. — *471*.

[25] *Антисфен* (ок. 444 — ок. 365 г. до н. э.) — ученик Сократа, глава кинической школы. — *472*.

[26] «*Второе плавание*» — поговорка, смысл которой тот, что, когда попутный ветер изменил, приходится плыть на веслах. — *473*.

[27] Il. 391 сл. Слова «смерть в моих ведь руках» в дошедшем до нас тексте Илиады не читаются. — *475*.

[28] См. *Алкей* fr. 32a Bergk (= fr. 108 Lobel); fr. 37b Bergk (= fr. 109 Lobel). — *475*.

[29] См., напр., *Pl.* Polit. 294b. — *477*.

[30] От установленных там правил лечения. См. об этом *Diod.* I 82, 3. — *478*.

[31] В *Эпидамне* и в *Опунте* была олигархическая форма правления. — *480*.

[32] Дословно: закон — разум без стремлений (инстинктов). — *481*.

[33] Il. X 225. — *482*.

[34] Il. II 372. — *482*.

[35] С. А. Жебелев принимает чтение haytois вместо рукописных чтений aytoys (самих) или aytoy (его). — *483*.

[36] Т. е. относящимся к политии (как третьему нормальному виду государственного строя). — *483*.

Книга четвертая

[1] И к тем и к другим исследователям Ар., по-видимому, относил Платона. — *487*.

[2] О различии между государственным устройством и законами см. также *Pl.* Legg. 678a, 735a. — *488*.

[3] Платон. — *489*.

[4] Вся эта глава, за исключением последнего абзаца, заключена Зуземилем, а вслед за ним и Иммишем в квадратные скобки, т. е. признана позднейшей вставкой. — *490*.

[5] С. А. Жебелев, как кажется, понимает эти слова в том смысле, что и имущие и неимущие делятся на вооруженных и невооруженных; другие отождествляют гоплитов с имущими, невооруженных — с неимущими. — *490*.

[6] В предшествующих книгах этого нет. О частях государства см. VII 8. — *490*.

[7] Слова ē koinēn tin' amphoin, исключенные Пьером де ла Раме, С. А. Жебелев принимает в текст. — *491*.

[8] По предположению С. А. Жебелева, Ар. имеет в виду Платона (Polit. 291d). Отрицает такую возможность Зуземиль. — *491*.

[9] См., напр., III 1. — *493*.

[10] См. II 369b — 371e. — *493*.

[11] Далее в тексте, по-видимому, небольшой пропуск, который может был восполнен приблизительно так: «Это будет пятая составная часть государства; шестой частью являются жрецы». — *494.*

[12] Согласно объяснению Зуземиля (ч. II, с. 275), различие между третьим и четвертым видами демократии, по Ар., состоит в том, что третий вид демократии предоставляет право занимать должности гражданам безукоризненного происхождения, т. е. тем, у кого оба родителя — граждане; четвертый же вид демократии допускает к занятию должностей и тех, у кого только отец — гражданин или мать — гражданка, а отец свободный, но не гражданин. — *496.*

[13] См. Il. II 204. — *497.*

[14] С. А. Жебелев принимает здесь поправку Виламовица-Мёллендорфа kai tēn ekklēsian вместо рукописного kai tēn politeian (и гражданству). — *497.*

[15] Такие *династии* существовали в Элиде и в некоторых беотийских городах. Ср. *Thuc.* III 62, 3. — *498.*

[16] Ар., возможно, имеет в виду *Pl.* Legg. 712c: «Итак, какого рода государственный строй установим мы мысленно в нашем государстве?.. Говоришь ли ты о демократии, олигархии, аристократии или о царской власти? Ведь не о тирании же в самом деле станешь ты говорить!» В диалоге «Политик» (291 de, 302 cde) речь идет в сущности о шести видах государственного строя, полностью совпадающих с соответствующими видами в классификации Ар. — *500.*

[17] Под *самым правильным* видом государственного устройства С. А. Жебелев понимает в данном месте так называемую политию; другое толкование: имеется в виду подлинная аристократия (обоснование этого толкования см. в кн.: *А. Доватур.* Политика и Политии Аристотеля. М. — Л., 1965, с. 67 сл.). — *501.*

[18] Люди, связанные узами гостеприимства, обычно ломали пополам какой-нибудь предмет (кольцо, печать), чтобы самим иметь возможность и дать возможность потомкам, прикладывая одну к другой эти половинки, удостовериться в существовании между двумя семьями отношений гостеприимства. — *503.*

[19] Имеются в виду лакедемонские геронты. — *505.*

[20] *Эсимнеты* — экстраординарные должностные лица с широкими полномочиями, избиравшиеся в греческих государствах в древнейшее время (впрочем, и в VI в. до н. э.) при резких социальных кризисах и получавшие законодательную власть. — *506.*

[21] См., напр., EN 1101a14; 1153b9 сл. — *507.*

[22] *Фокилид* — лирический поэт, родом из Милета, живший в серед. VI в. до н. э. Fr. 12 Bergk (= fr. 12 Diehl). — *508.*

[23] Т. е. умеренных форм демократии и олигархии. — *508.*

[24] Афинское и Спартанское. — *509.*

[25] Слова *те, кто прежде осуществлял главенство,* заключенные Иммишем (вслед за Джоуэттом) в квадратные скобки, нет основания исключать из текста. Обычно ищут упомянутого здесь единственного мужа среди государственных людей греческих государств (при этом чаще всего думают о Солоне), хотя ни один из них не осуществлял главенства (гегемонию) над Элладой. Ряд соображений филологического и исторического порядка заставляет отказаться от такого понимания (принятого и в переводе С. А. Жебелева): «Один лишь муж из числа стоявших некогда у кормила правления...» При нашем толковании эти слова могут относиться только к Александру Македонскому. Обо всем этом см. *А. Доватур.* Указ. соч., с. 46 слл. — *510.*

[26] В Афинах граждане по достижении ими 20 лет вносились в особый «список народного собрания» и с этого момента пользовались всеми гражданскими правами, за исключением доступа к должностям и в совет, что допускалось только с 30-летнего возраста. — *512.*

[27] Единственное упоминание о *Телекле* — в данном месте «Политики». Зуземиль считает его теоретиком и сопоставляет с упомянутыми ранее Гипподамом, Фалеем, Платоном и самим Ар. Аналогичный проект конституции находим в Афинах в 413—411 гг., когда была предложена организация четырех советов (см. *Ar.* Ath. Pol. 30, 3). Четыре совета существовали в каждом беотийском городе (см. Hellenica Oxyrhynchia, Bartoletti, 1959, 16, 2—3). — *515.*

[28] С. А. Жебелев принимает чтение Ньюмэна mē klērōtoi вместо рукописного ē klērōtoi (или по жребию). — *516.*

[29] *Пробулы* образовывали в некоторых государствах совет, на который возлагалась обязанность вырабатывать законопроекты, представлявшиеся на решение народного собрания. *Номофилаки*, собственно «охранители законов», в Афинах обязаны были наблюдать за тем, чтобы не предлагался ни один закон во вред государству, и преследовать лиц, предложивших подобного рода законы; номофилаки должны были также сохранять существующие законы и постановления народного собрания. О времени установления в Афинах коллегии номофилаков единого мнения среди ученых нет: одни приписывают ее введение Эфиальту (462/1 до н. э.), другие — Деметрию Фалерскому (317—307 до н. э.). — *517.*

[30] Слово *полития* употреблено здесь в смысле «конституционное, республиканское государство». — *518.*

[31] Обязанностью хорегов в Афинах было организовать и обучить на свои средства один из хоров, принимавших участие в состязаниях во время некоторых празднеств (в частности, и хоров для драматических представлений). Хорегом назначали гражданина, обладавшего известным имущественным цензом. Каждая из десяти фил поставляла для каждого празднества одного хорега. После Пелопоннесской войны было дозволено двум гражданам, принадлежавшим к одной и той же филе, принимать совместное участие в издержках по одной хорегии. — *518.*

[32] *Гинекономы* — должностные лица, обязанные наблюдать за поведением женщин, особенно во время религиозных и общественных празднеств. *Педономы* должны были председательствовать при гимнастических упражнениях детей и вообще наблюдать за их воспитанием. — *519.*

[33] На *ситометров* была возложена обязанность мерить хлеб при его общественных раздачах. — *519.*

[34] Пропуск в рукописях. — *522.*

[35] Для уяснения перечисленных Ар. способов замещения должностей приводим составленную Зуземилем таблицу:

I. Все	A) Из всех	1) по выбору
		2) по жребию
		3) отчасти по выбору, отчасти по жребию
	B) Из некоторых	4) по выбору
		5) по жребию
		6) отчасти по выбору, отчасти по жребию

	C) Отчасти из всех, отчасти из некоторых	7) по выбору
		8) по жребию
		9) отчасти по выбору, отчасти по жребию
II. Некоторые	A) Из всех	10) по выбору
		11) по жребию
		12) отчасти по выбору, отчасти по жребию
	B) Из некоторых	13) по выбору
		14) по жребию
		15) отчасти по выбору, отчасти по жребию
	C) Отчасти из всех, отчасти из некоторых	16) по выбору
		17) по жребию
		18) отчасти по выбору, отчасти по жребию
III. Отчасти все, отчасти некоторые	A) Из всех	19) по выбору
		20) по жребию
		21) отчасти по выбору, отчасти по жребию
	B) Из некоторых	22) по выбору
		23) по жребию
		24) отчасти по выбору, отчасти по жребию
	C) Отчасти из всех, отчасти из некоторых	25) по выбору
		26) по жребию
		27) отчасти по выбору, отчасти по жребию

[36] В тексте, вероятно, пропуск, восполняемый Рабе так: «и когда все граждане участвуют в замещении должностей из числа некоторых граждан». — *522*.

[37] С. А. Жебелев принимает здесь дополнение Шпенгеля: ē hairesi ē klērōi ē. — *522*.

[38] Следующие затем слова «или одни по выбору, другие по жребию» С. А. Жебелев вслед за Тюро исключает из текста. — *523*.

[39] Ср. *Ar.* Ath. Pol. 57, 3: «...если... кто-нибудь, находясь в изгнании за деяние, по которому возможно примирение, обвиняется в том, что убил или ранил еще кого-нибудь, того судят при святилище Фреата, а защищается он, подъехав к берегу на лодке» (пер. С. И. Радцига). В той же главе перечисляются и другие подразделения афинского уголовного суда, послужившие, вероятно, исходной точкой для устанавливаемой Ар. классификации судов. — *524*.

Книга пятая

[1] Вместо рукописного hen ti (в каком-нибудь одном отношении) или eti (еще) С. А. Жебелев принимает чтение Иммиша hotioyn. — *526*.

[2] С. А. Жебелев принимает чтение pantōs вместо рукописного pantōn (из всех). — *527*.

[3] Историк Эфор сообщал, что *Лисандр* хотел упразднить наследственную царскую власть Гераклидов в Спарте (см. *Plut.* Lcg 30; *Diod.* XIV 13). *Павсаний* — спартанский царь (408—394 до н. э.). — *527*.

[4] *Филархи* — лица, стоявшие во главе фил и составлявшие тайный совет. *Гелиея* — народное собрание. — *527*.

[5] Слово *был* Беккер исключает из текста. — *528*.

[6] С. А. Жебелев читает здесь t'anantia вместо рукописного tayta (эти качества). — *528*.

[7] С. А. Жебелев принимает здесь чтение aporoi, даваемое некоторыми рукописями. В некоторых рукописях — eyporoi (состоятельные). Предложено также чтение eyporoi de ⟨kai aporoi⟩ (состоятельные и неимущие). — *528*.

[8] Принята поправка Нимейера aytoys вместо рукописного allēloys (друг с другом). — *530*.

[9] Вероятно, имеется в виду переворот на Родосе в 390 г. до н. э., когда «лаконофильствующие родосцы, восстав против демократии, изгнали из города сторонников афинян» (*Diod.* XIV 97). — *531*.

[10] *Пядь* — ок. 17,78 см; *локоть* — ок. 38—46 см. — *531*.

[11] *Битва «седьмого дня»*, т. е. происшедшая на седьмой день после полнолуния. Плутарх (De virt. mul. 5) говорит, что Клеомен одержал победу, по одним известиям, на седьмой день после полнолуния, по другим — в самое полнолуние (520 до н. э.). — *531*.

[12] Речь идет о Пелопоннесской войне. *По списку* — по списку граждан трех высших классов (четвертый класс — феты гоплитами не служили). — *531*.

[13] Город *Орей* (или Гестиея) на Эвбее находился в начале IV в. до н. э. в сфере влияния Спарты и имел олигархическое устройство. Около 377 г. до н. э. Орей освободился от влияния Спарты; к этому времени, по-видимому, относится изменение его олигархической конституции и установление в нем демократии. — *532*.

[14] *Византий* — мегарская колония, основанная в 658 г. до н. э. на европейском берегу пролива Босфор. Подробностей событий, о которых говорит Ар., мы не знаем. — *532*.

[15] Речь идет об изгнании тиранна Фрасибула (VI в.). *Иноземцы* и *наемники* были привезены в Сиракузы братом Фрасибула Гелоном в количестве 10 тыс. человек; при Фрасибуле их было 8 тыс. (*Diod.* XI 72 сл.). Вооруженное столкновение произошло в 462 г. до н. э. — *532*.

[16] В переводе С. А. Жебелева опущены слова, которые, по мнению издателей, должны быть либо удалены из текста «Политики», либо переставлены в другое место: «В олигархиях начинает распри большинство из-за того, что считает себя обиженным, поскольку, как об этом сказано ранее, несмотря на [действительное] равенство [с господствующими], оно не обладает равными с ними правами; в демократиях же начинают распри знатные, потому что, несмотря на [действительное] неравенство [с остальными], они имеют одинаковые с ними права». — *533*.

[17] *Проксен* был обязан оказывать в своем отечестве покровительство гражданам другого государства (функции проксена были близки к функциям нынешних консулов). — *534*.

[18] Других сведений о тиранне Фоксе у нас нет. — *535*.

[19] Имеется в виду персидский царь. — *535*.

[20] Когда произошли описанные события, неизвестно. — *536*.

[21] *Триерарх* — капитан триеры (военного судна с тремя рядами весел) или, как это было в Афинах, гражданин, снаряжавший за свой счет триеру и командовавший ею. — *536*.

[22] Имеется в виду, по видимому, Гераклея Понтийская, мегарская колония на южном берегу Черного моря, основанная в середине VI в. до н. э. — *536.*

[23] Вероятно, Ар. говорит о Киме в Эолиде. — *536.*

[24] *Государственные повинности* (так называемые литургии) выполнялись состоятельными гражданами (оснащение триеры и подбор экипажа для нее, покрытие расходов на постановку хора для драматических представлений и др.). — *536.*

[25] *Притан* в Милете, вероятно, был главным должностным лицом (заступившим место прежнего царя). — *537.*

[26] *Предстателями* (защитниками) *народа* назывались вожди демократической группировки. — *537.*

[27] *Писистрат*, афинский тиранн (ок. 600—527 до н. э.), захватил в первый раз власть в Афинах в 560 г. Дважды лишался власти и дважды вновь захватывал ее. *Феаген* — мегарский тиранн (втор. полов. VII в.). Дионисий Старший — см. прим. 15 к с. 397. *Дафней* — противник Дионисия Старшего, один из сиракузских полководцев. О подробностях описываемых Ар. событий см. *Diod.* XIII сл. — *537.*

[28] Имеется в виду переход от умеренной демократии к радикальной. — *537.*

[29] Т. е. раздоры между олигархами. — *538.*

[30] См. прим. 22 к с. 536. — *538.*

[31] *Басилиды* — знатная фамилия, правившая в Эрифрах после отмены царской власти. — *538.*

[32] *Гетериями* назывались политические клубы, главным образом олигархические, имевшие целью низвержение демократии. — *539.*

[33] Перевод в данном месте нами изменен; С. М. Жебелев читает: «Начнут посягать на имущество частных лиц». — *539.*

[34] *Гиппарин*, один из видных сиракузян, был тестем *Дионисия Старшего*. — *539.*

[35] Ньюмэн полагает, что речь здесь идет об афинском полководце *Харете*, и относит упоминаемый факт к 367 г. до н. э. — *539.*

[36] Место не совсем ясное. По объяснению издателей и переводчиков — «против правительства» (Зуземиль, Обоннэ), «против олигархов» (Джоуэтт). В данном месте в нашем издании в текст не вносятся не имеющиеся в нем пояснения. Были попытки исправить текст: Викторий читал pros haytoys («[начинают распри] между собой») — см. критич. аппарат Иммиша и Обоннэ; Ричардс предлагал читать aytoi pros haytoys («[начинают распри] сами в своей среде») — см. критич. аппарат Обоннэ. — *539.*

[37] Такой смысл получается, если принять поправку ⟨tōn⟩ pollōn. Иначе получается при чтении pollōn: «имеет больше полномочий». — *540.*

[38] Т. е. стремятся к такому правлению, когда круг правящих является еще менее многочисленным, чем при олигархии. — *540.*

[39] *Алевады* — род правителей в Фессалии. — *540.*

[40] См. прим. 22 к с. 536. — *540.*

[41] *«Одинаковыми»* (homoioi) назывались в Спарте граждане, получавшие воспитание на государственный счет, принимавшие участие в общественных трапезах и жившие по законам Ликурга. Только они были полноправными гражданами и представляли собственно Спартанское государство. *Тарант* был основан в 705 г.

до н. э., по преданию, так называемыми *парфениями*, внебрачными детьми спартанских вдов и девиц. — *541.*

[42] Имеются в виду спартанский царь Агесилай II (ок. 444 — ок. 360 до н. э.) и Павсаний (см. прим. 3 к с. 527). — *541.*

[43] Речь идет о 2-й Мессенской войне (конец VII в. до н. э.), когда, по словам Павсания (IV 18, 1—3), «в Спарте был неурожай, повлекший за собой возмущение». *Тиртей* — поэт (втор. полов. VII в.), возможно, предводитель спартанцев во время 2-й Мессенской войны. — *542.*

[44] Упоминаемого здесь *Павсания* (ум. ок. 470 до н. э.) следует отличать от позднейшего царя Павсания (см. прим. 3 к с. 527). Павсаний, главнокомандующий во время Персидских войн (500—449 до н. э.), был не царем, а лишь регентом во время малолетства царя Плистарха (сына Леонида). *Аннон* — видный карфагенский аристократ, имевший в своем распоряжении силы, превосходящие силы государства. О заговоре Аннона см. *Just.* XXI 4. — *542.*

[45] Пропуск в тексте. — *543.*

[46] Дата указанного изменения государственного строя в Фуриях в точности неизвестна. Зуземиль относит его ко времени после 411 г. до н. э. — *543.*

[47] После самоубийства своей первой жены *Дионисий Старший*, тиран сиракузский, женился одновременно на двух женщинах. Одна из них была Дорида, дочь Ксенета, аристократа из Локров Эпизефирских (в Южной Италии). От нее у Дионисия был сын Дионисий Младший. Когда в 357 г. до н. э. Дионисий Младший был изгнан из Сиракуз Дионом, он уехал в *Локры*, где и установил тиранию. — *543.*

[48] *Симбулы* (собственно «советники»), возможно, аналогичны существовавшим в других государствах пробулам — коллегии, обязанностью которой было вырабатывать проекты законов и декретов, представлявшихся на обсуждение и утверждение народного собрания. — *544.*

[49] Т. е. в аристократиях и олигархиях. — *545.*

[50] Т. е. представители могущественных знатных фамилий. — *545.*

[51] В некоторых рукописях слова «*в монархии*» отсутствуют. — *546.*

[52] Имеется в виду передача денежных сумм должностными лицами, полномочия которых истекают, тем, кто вступает в должность. *Копии* — копии актов передачи. *Лохами* обычно назывались военные подразделения, а также объединения граждан на основе экономических интересов — своего рода акционерные общества. — *548.*

[53] С. А. Жебелев следует здесь чтению некоторых рукописей, в которых после слова philos следуют слова mē stratēgikos de. — *549.*

[54] Ар., возможно, имеет в виду Афинское государство. Ср. *Diog. Laërt.* V 17: Ар. говорил, что «афиняне открыли людям пшеницу и законы, но пшеницею жить научились, а законами нет» (пер. М. Л. Гаспарова). — *551.*

[55] С. А. Жебелев принимает здесь одобренную Иммишем поправку Шпенгеля, исключившего из текста (после слов «свобода же») слова kai ison (и равенство). — *551.*

[56] Fr. 883 (Nauck). — *551.*

[57] *Фидон* — царь Аргоса (VII в. до н. э.). *Фаларид* — тиран в Акраганте (во втор. полов. VII в. до н. э.). *Кипсел* захватил ти-

рапническую власть в Коринфе в 657 г. до н. э. *Писистрат* — см. прим. 27 к с. 537. — *553.*

[58] *Кодр* — мифический афинский царь. *Кир* — основатель (с 558 г. до н. э.) государства Ахеменидов; по словам Геродота (I 107 слл.; III 82), освободил персов от ига мидян. *Молоссы* — племя, перешедшее, по преданию, из Фессалии в Эпир. — *553.*

[59] О заговоре *Гармодия* и *Аристогитона* в Афинах см. *Hdt.* V 55; VI 123; *Thuc.* I 20; VI 54; *Ar.* Ath. Pol. 18. — *554.*

[60] *Павсаний* — один из телохранителей *Филиппа.* Филипп был убит в 336 г. до н. э. *Аттал* — знатный македонянин, дядя Клеопатры, супруги царя Филиппа. — *554.*

[61] *Аминта II* — македонский царь (392—390 до н. э.). *Дерда* — правитель Элимеи (область в Верхней Македонии). — *554.*

[62] *Евагор* — царь кипрского города Саламина с 410 г. — *554.*

[63] *Архелай* — македонский царь (правил в 413—399 гг. до н. э.). — *554.*

[64] *Аррабей* — правитель Линкестиды (область в Верхней Македонии). Упоминаемый здесь *Аминта* — будущий македонский царь Аминта III (правил в 389—383 и 381—369 гг. до н. э.). — *554.*

[65] *Котис* — царь одрисов и владелец всей Фракии, убит в 358 г. до н. э. — *555.*

[66] *Пенфилиды* — род правителей в Митилене. — *555.*

[67] С. А. Жебелев читает здесь, согласно некоторым рукописям, periiontas. — *555.*

[68] Упоминаемый здесь *Дарий* — старший сын Ксеркса. По Ктесию («Персидская история», 29—30), Юстину (III 1), Диодору (XI 69), *Артапан* (или Артабан), любимец Ксеркса, убил сначала Ксеркса, а затем возбудил подозрение Артаксеркса против Дария и покончил с последним. — *555.*

[69] *Сарданапалл* — имя последнего ассирийского царя у многих древних авторов. — *555.*

[70] Говоря о *мифологах*, Ар. имеет в виду главным образом Ктесия — греческого историка, современника Геродота, Гиппократа, Ксенофонта (главное сочинение — «История Персии»). — *555.*

[71] *Кир* (см. прим. 58 к с. 553) руководил восстанием персов против мидян и их царя *Астиага*, приходившегося ему дедом. — *556.*

[72] *Амадок* — властитель одрисов во Фракии в конце V в. до н. э. — *556.*

[73] *Ариобарзан* — персидский сатрап (с 387 г. до н. э.) в Даскилии на Пропонтиде, принял участие в восстании сатрапов против царя, был предан своим сыном Митридатом и распят на кресте в 362 г. (см. *Xen.* Cyr. VIII 8, 4). — *556.*

[74] См. Ergg. 25. — *557.*

[75] *Феопомп* правил в Спарте во втор. полов. VIII в. до н. э. — *559.*

[76] *Периандр* правил в Коринфе с 627 по 585 г. до н. э. — *559.*

[77] С. А. Жебелев принимает чтение Виктория hē te вместо рукописного mē te («чтобы не было надобности содержать охрану»).— *560.*

[78] Коринфские тиранны *Кипселиды* посылали дары в Дельфы и Олимпию. *Олимпион*, храм Зевса Олимпийского в Афинах, начал строить Писистрат, постройку продолжал его сын Гиппий, но не довел до конца. *Поликрат*, самосский тиранн (правил в 532—523 или 522 г. до н. э.), украсил город рядом построек; наиболее из-

вестны роскошный храм Геры и водопровод, снабжавший водой город. — *560.*

[79] По мнению С. А. Жебелева, имеется в виду Дионисий Старший (см. прим. 15 к с. 397). — *560.*

[80] С. А. Жебелев ставит вопрос, не читать ли allēlois вместо рукописного heaytois и предложенной Шпенгелем поправки heaytois ⟨kai tois allois⟩. — *561.*

[81] Следуя Шпенгелю и Иммишу, С. А. Жебелев исключает из текста toy dokein (казаться) перед словом phrontidzein (заботиться). — *562.*

[82] Напр., Гелон в Сиракузах (см. *Diod.* XI 26, 5), Микиф, тиранн Регия (см. *Diod.* XI 66). — *562.*

[83] Т. е. не иметь денег. — *562.*

[84] По-видимому, подразумеваются самые знатные из горожан. — *562.*

[85] Ар., вероятно, имеет в виду Дионисия Младшего, тиранна Сиракуз (правил с 367 по 344 г. до н. э.), и Никокла, тиранна кипрского города Саламина. — *563.*

[86] Fr. 85 DK 18, стр. 170. Другой перевод: «Трудно бороться с сердцем. Ибо каждое из своих желаний оно покупает ценою души» (пер. А. О. Маковельского, Досократики I 161). — *564.*

[87] Вместо рукописного kalōs (прекрасно) принято чтение haplōs. — *565.*

[88] С 670 по 570 г. до н. э. — *565.*

[89] Имеется в виду победа на состязаниях. — *565.*

[90] С 657 по 582 г. до н. э. — *565.*

[91] См. прим. 27 к с. 537. — *566.*

[92] Первая Сиракузская тиранния (*Гелон* и его преемники) продолжалась с 491 по 473 г. до н. э. По предположению Иммиша, после слова «приходится» — пропуск (речь должна была идти о других тираннах, в том числе об обоих Дионисиях). — *566.*

[93] См. *Pl.* Rp. VIII, IX. — *566.*

[94] Здесь А. С. Жебелев замечает, что он далеко не уверен в правильности и точности своего перевода слов Ар., дающих резюме сложных выкладок Платона (Rp. 546b). — *566.*

[95] Ближе не известен. — *567.*

[96] Ар., по мнению Зуземиля, скорее всего следовал той версии предания (Эфор?), по которой *Харилай* (или Харилл) сменил в Спарте во время путешествия Ликурга на Крит монархическое правление на тираннию. — *567.*

[97] Имеется в виду мнение Сократа. — *567.*

[98] См. *Pl.* Rp. 551d. — *568.*

[99] Ар. имеет в виду государственные перемены в олигархиях. — *568.*

[100] См. *Pl.* Rp. 559d. — *568.*

[101] Пропуск в тексте. Речь шла о демократии; ср. *Pl.* Rp. 557b. — *568.*

Книга шестая

[1] См. *Pl.* Rp. 557a сл. — *571.*

[2] Т. е. поочередно властвовать и подчиняться. — *571.*

[3] С. А. Жебелев, следуя Виламовицу-Мёллендорфу, исключает из текста слова ē oligakis (или немного раз). — *571.*

[4] Имеется в виду вознаграждение за участие в народном собрании и в суде. — *572.*

[5] *Народ* означает здесь «народное собрание». — *572.*

[6] Все последующее, до конца главы, Иммиш вслед за Зуземилем заключает в квадратные скобки. — *572.*

[7] В рукописном тексте — «не имея в своем распоряжении...». С. А. Жебелев вслед за рядом издателей принимает здесь поправку Бойезена, исключающего из текста отрицание «не» (mē).— *574.*

[8] Вместо *«и не заботятся о делах посторонних»* можно перевести также «и не жаждут чужого». — *574.*

[9] Место это иногда (напр., Зуземиль) понимают в том смысле, что на должности выбирают людей, которые могут благодаря своим материальным средствам подобающим образом отправлять должностные обязанности. — *575.*

[10] *Оксил* — легендарный царь Элиды. — *575.*

[11] С. А. Жебелев принимает чтение Зуземиля en tais toiaytais dēmokratiais вместо рукописного en tais dēmokratikais ekklēsiais (демократических народных собраниях). — *576.*

[12] В *Кирене* первоначально был монархический строй, а затем в конце V в. до н. э. была введена демократия. Смена эта сопровождалась большой смутой. См. *Diod.* XIV 34. — *577.*

[13] Об установлениях *Клисфена* см. *Hdt.* V 66, 69—73; VI 131; *Ar.* Ath. Pol. 20—22, 1. — *577.*

[14] Наряду с писаными законами греки придавали большое значение законам, которые назывались у них agraphoi nomoi (неписаные законы); эти законы, устанавливавшие естественное право, считались законами божественного происхождения; их нельзя было нарушать, даже если бы они стояли в противоречии с законами писаными. — *578.*

[15] С. А. Жебелев принимает здесь конъектуру Иммиша k'an (хотя) вместо рукописного ean (если). — *579.*

[16] См. прим. 24 к с. 536. — *579.*

[17] Т. е. из легковооруженных. — *582.*

[18] *Агрономы* ведали городскими угодьями, *гилоры* — лесами. — *583.*

[19] *Аподекты* — букв. «приемщики». — *583.*

[20] Пропуск в тексте. — *584.*

[21] Слово это читают по-разному: ⟨pros⟩ēr⟨t⟩etai — Иммиш; diērētai (отделяются от) — рукописи. — *584.*

[22] *Стратеги*, *гиппархи*, *таксиархи*, *лохаги* — см. прим. 13 к с. 452. *Полемарх* — в Афинах третий из девяти архонтов, стоявший во главе вооруженных сил государства; в Спарте — командир моры, отряда в 400 человек; в Фивах — начальник вооруженных сил Беотии. *Триерархия* — командование триерой (см. прим. 21 к с. 536). *Наварxия* — командование флотом. *Филархия* — командование отрядами конницы. — *585.*

[23] *Евфины* — контролеры; *логисты* — счетчики; *эксетасты* — ревизоры; *синегоры* (букв. «говорящие вместе») в Афинах — помощники логистов. — *586.*

[24] *Гиеропеи* наблюдали за жертвоприношениями; они же были хранителями храмового имущества. *Наофилаки* — стражи храмов. — *586.*

[25] *Гинекономия* — см. прим. 32 к с. 519. *Номофилакия* — см. прим. 29 к с. 517. *Гимнасиархия* — управление гимнасиями (обще-

ственными местами для телесных упражнений, а также философских и политических бесед). *Гимнические состязания*, т. е. гимнастические; *дионисовские состязания* — театральные. — *586*.

Книга седьмая

[1] Сохраняем рукописное чтение (в согласии со всеми издателями), дающее хороший смысл. — *591*.

[2] См., напр., *Is*. Ep. VI 11: «Мне представляется, что жизнь частного человека следует предпочесть жизни тиранна; я также считаю, что почести, воздаваемые гражданам политий, являются более приятными, чем пожалованные монархами» (пер. В. Г. Боруховича и Т. В. Прушакевич. — «Вестник древней истории», 1969, № 2, с. 192). — *592*.

[3] См. *Pl*. Meno 71e: «...добродетель мужчины... в том, чтобы справляться с государственными делами...» (пер. С. А. Ошерова). — *592*.

[4] С. А. Жебелев принимает рукописное чтение d'hoytos kai tōn nomōn kai tēs politeias horos вместо чтения Иммиша de kai tēs politeias hoytos horos («отличительной чертой законов государственного строя»). — *592*.

[5] Возможно, Ар. в данном случае имел в виду Ясона, тиранна ферского (см. прим. 9 к с. 451), о котором он замечает в Rhet. I 12, 1373a25: «...как говорил фессалиец Язон, что должно иногда поступать несправедливо, чтобы иметь возможность совершать много справедливых дел» (пер. Н. Н. Платоновой). — *594*.

[6] Имеется в виду чередование властвования и подчинения. — *595*.

[7] Т. е. в изолированном состоянии. — *595*.

[8] С. А. Жебелев принимает поправку Беккера, исключающего из текста слова kai tois anthrōpois (и для людей). — *596*.

[9] В смысле количества населения. — *597*.

[10] *Пядь* — см. прим. 10 к с. 531; *стадий* — около 189 м (по Геродоту). — *597*.

[11] *Стентор* — глашатай в «Илиаде», о котором сказано:

...Стентора, мощного, медноголосого мужа,
Так вопиющего, как пятьдесят совокупно другие...
(V 785 сл., пер. Н. И. Гнедича). — *598*.

[12] Одно из обещаний в «Политике», оставшихся невыполненными. — *599*.

[13] В тексте hēgemonikon kai politikon. С. А. Жебелев переводит: «желает играть руководящую в политическом отношении роль». Союз kai не допускает такого понимания слов Аристотеля. В наст. изд. учтено пояснение, даваемое Иммишем в критическом аппарате. — *600*.

[14] См. прим. 34 к с. 428. — *601*.

[15] Т. е. в Гераклее Понтийской. — *601*.

[16] См., напр., *Pl*. Rp. 375c. — *601*.

[17] *Архилох* — поэт втор. полов. VII в. до н. э., уроженец острова Парос. Fr. 67 Bergk (= fr. 67b Diehl). В пер. В. Вересаева: «и друзья-то сами мучают тебя». — *602*.

[18] *Eur*. fr. 975 (Nauck). — *602*.

[19] Отрывок из неизвестной трагедии, fr. 78 (Nauck). — *602*.

[20] Противоположного мнения придерживается автор приписываемой Ар. «Экономики» (I 1, 1343a10): «...полис представляет собой совокупность домов, земли и имущества, обладающую достаточными средствами для благополучной жизни» (пер. Г. А. Тароняна. — «Вестник древней истории», 1969, № 3, с. 218). — *603.*

[21] С. А. Жебелев читает здесь вслед за Зуземилем amphotera вместо рукописного amphoterois (тем и другим). — *605.*

[22] Имеется в виду, вероятно, историк втор. полов. V в. до н. э. Антиох Сиракузский. — *606.*

[23] Т. е. Лаций, Кампанию и Луканию. — *606.*

[24] Имеется в виду главным образом Платон. — *607.*

[25] Это обещание по существу осталось невыполненным. — *607.*

[26] Обещание не выполнено. Но ср. Oec. I 5, 1344b 3—5,15: «И подобно тому как все остальные, когда не достается лучшим лучшее и не воздается по заслугам добродетели и пороку, становятся хуже, так и рабы... Нужно, чтобы для всех была установлена и конечная цель: справедливо и полезно, чтобы наградой была свобода. Они работают охотно, когда назначена награда и определенный срок» (пер. Г. А. Тароняна. — «Вестник древней истории», 1969, № 3, с. 220). — *608.*

[27] Сохраняем рукописное чтение pros aytēn вместо предлагаемых Иммишем и С. А. Жебелевым конъектур. — *609.*

[28] Так переводит слово homalotēs и Зуземиль. Бартелеми Сент-Илер и Джоуэтт переводят: «равнина». — *609.*

[29] Комментаторы так изображают это расположение:

—— —— —— ——

—— —— ——

—— —— —— —— *610.*

[30] Ар. имеет в виду изобретение катапульт в Сиракузах при Дионисии Старшем. — *610.*

[31] Т. е. на рыночной площади. — *612.*

[32] *Необходимое* для достижения счастья. — *613.*

[33] См. EN III 6, 1113a 15 сл. — *614.*

[34] Подразумевается: необходимые для счастья государства. — *614.*

[35] *Скилак* — греческий географ и путешественник втор. полов. VI — нач. V в. до н. э. Ему приписывалось сочинение «Перипл». О Скилаке см. Hdt. IV 44. — *615.*

[36] Текст испорчен. Принято чтение poiēsasa ditton tōi genei tayta («то же по своему происхождению существо двояким»). — *616.*

[37] Пропуск в тексте. — *616.*

[38] Т. е. часть души, не одаренная разумом, но способная следовать за ним. — *617.*

[39] В рукописях: ē pasōn ē tois dyoin — «либо всеми, либо обеими». Издатели сохраняют это чтение. Были предложены и поправки к тексту, сводившиеся к удалению из него упоминания о «всех» частях или о «двух» частях (см. критический аппарат у Зуземиля). С. А. Жебелев, не оговаривая, принял первую из этих поправок. — *617.*

[40] Имеются в виду лакедемоняне и критяне. — *617.*

[41] Автор, нигде больше не упоминаемый. — *618.*

[42] См. *Hes.* Ergg. 170 сл. — *620.*

[43] Пропуск в тексте. — *620.*

[44] На полях некоторых рукописей приписан подлинный текст оракула: «Не срезывай молодую ниву». — *622.*

[45] Т. е. к области воспитания детей. — *623.*

[46] С. А. Жебелев принимает рукописное чтение ethōn вместо предлагаемого Иммишем etōn (годы). Речь идет не о годах (возрасте), а об установившихся обычаях. — *623.*

[47] Жебелев принимает чтение psykhron; в некоторых рукописях — mikron (маленькие). — *625.*

[48] См., напр., *Pl.* Legg. 792b. — *625.*

[49] Жебелев принимает рукописное чтение apelaynein. При чтении apolayein (усваивать), которого придерживается Иммиш (его также одобряет Зуземиль), получается смысл: «естественно, что они даже в таком возрасте усваивают то, что недостойно свободного человека, — от слышанного и виденного». — *624.*

[50] Т. е. старше 21 года. — *626.*

[51] Имеются в виду представления сатировских драм. — *626.*

[52] Греч. methē (букв. «опьянение») в собственном смысле слова обозначает ту часть пира, когда поднималось настроение и начинали пить неразбавленное вино. Возраст, о котором идет речь, — 21 год. — *626.*

Книга восьмая

[1] Т. е. чтение и письмо. — *630.*

[2] В том виде, в каком стих приводится Ар., его нет в дошедшем до нас тексте гомеровских поэм. — *631.*

[3] Od. XVII 585; цитата отличается от канонического текста поэмы: «или певцов, утешающих душу божественным словом (пер. В. А. Жуковского). — *631.*

[4] Od. IX 7. — *631.*

[5] Обещание осталось невыполненным. — *631.*

[6] Имеются в виду, вероятно, племена, жившие в Малой Азии. — *632.*

[7] Что делалось при воспитании атлетов. — *633.*

[8] *Прочие предметы* — чтение, письмо, музыка, рисование. — *633.*

[9] Начиная с этого раздела и до конца Ар., возможно, перенес в кн. VIII «Политики» рассуждение из своего специального трактата о музыке. — *633.*

[10] См. *Bacch.* 381. — *634.*

[11] *Мусей* — мифический поэт. — *635.*

[12] *Олимп* — легендарный представитель древнейшей инструментальной музыки у греков (особенно игры на флейте). — *636.*

[13] По-видимому, Ар. имеет в виду различные варианты ионийского и лидийского ладов, которые Платон (Rp. 398e) характеризует как разнеживающие и свойственные застольным песням, расслабляющие (пер. А. Н. Егунова). — *637.*

[14] Имеются в виду пифагорейцы. — *638.*

[15] Напр., Платон в «Федоне». — *638.*

[16] *Архит* из Тарента — современник Платона, философ-пифагореец, математик, полководец и политический деятель. — *638.*

[17] Такой отрицательный смысл предложение получает, если принять предложенную Иммишем добавку отрицания mē. Без этого отрицания получается: «но и это [следует принять] до такого предела, чтобы...». — *639.*

[18] Иногда logos понимают здесь в смысле «голос» или «пение». — *640.*

[19] См. прим. 31 к с. 518. — *640.*

[20] *Экфантид* — один из древнейших представителей аттической комедии (серед. V в. до н. э.). — *640.*

[21] *Пектида* — разновидность лидийской лиры, имевшая струны разной длины. *Барбита* — струнный инструмент вроде лиры, но больше ее и с более крепкими струнами. *Семиугольники, треугольники* — инструменты наподобие арфы, со струнами одинаковой толщины, но различной длины. *Самбика*, одна из разновидностей их, была заимствована греками из Египта. — *640.*

[22] Т. е. из комбинации всех элементов, относящихся к мелосу (песне в сопровождении музыкального аккомпанемента), за исключением ритма. — *641.*

[23] Т. е. мелодии, действующие на наши моральные свойства, мелодии, возбуждающие нашу деятельность, и мелодии, приводящие нас в восторженное состояние. — *641.*

[24] Вместо рукописного meros (часть) С. А. Жебелев принимает чтение melos (эта поправка предложена Тирвиттом). Этическим мелодиям соответствует дорийский лад, энтузиастическим — фригийский, практическим — возможно, гипофригийский. — *642.*

[25] Обещание в дошедшем до нас тексте «Политики» не выполнено. — *642.*

[26] Жебелев принимает поправку Шпенгеля, вставляющего перед theteon (следует предоставить) слово khrēsthai. — *642.*

[27] См. 399а сл. — *643.*

[28] *Филоксен из Киферы*, сочинитель дифирамбов, жил в 435—380 гг. до н. э. — *643.*

[29] Жебелев принимает рукописное чтение eis paideian. Если же принять поправку Иммиша eis paidian, получится смысл: «удаляет в область забавы». — *644.*

[30] Старинный переводчик «Политики» на латинский язык Вильгельм фон Мёрбеке (XII в.) заметил: «Продолжения этого труда я еще не нашел в греческом подлиннике». — *644.*

ПОЭТИКА

Трактат «Поэтика», по античным каталогам, состоял из двух книг. Из них сохранилась лишь одна, посвященная общим вопросам, подробному разбору трагедии и менее подробному — эпоса. Вторая книга, по предположениям филологов, содержала аналогично построенный подробный разбор комедии и менее подробный — ямба (сатирической лирики). Сохранившийся текст «Поэтики» в основном построен по довольно отчетливому плану, но частые отступления, перебивка в середине (после раздела о характерах вставлены мелкие разрозненные добавления к предшествующему разделу, о «сказании») и не совсем удачное членение на главы, сделанное первыми издателями, мешает следить за логикой изложения. Вот схема аристотелевского плана:

Предмет сочинения (I) 1447а8. Поэзия как подражание 1447а13: а) различные средства подражания 1447а18, б) различные

предметы подражания (II) 1448a1, в) различные способы подражания (III) 1448a19. Естественное происхождение поэзии (IV) 1448b4; развитие и разделение поэзии 1448b24. Совершенствование трагедии 1449a7; сущность и совершенствование комедии (V) 1449a32. Отличие трагедии от эпоса 1449b9.

А. Трагедия: ее сущность (VI) 1449b21, ее элементы 1449b30.

I. Сказание: его первостепенность 1450a15. Целостность трагедии (VII) 1450b21. Объем трагедии 1450b34. Единство действия (VIII) 1451a16. Общее и конкретное в действии (IX) 1451a36. Сложные и простые сказания (X) 1452a12. Внутреннее членение трагедии: перелом, узнавание, страсть (XI) 1452a22. Внешнее членение трагедии: пролог, эписодии, хоры, эксод (XII) 1452b14. Что вызывает сострадание и страх: а) лица (XIII) 1452b30, б) события 1453a12. Как вызвать сострадание и страх (XIV) 1453b1: а) между какими лицами 1453b14, б) и путем каких поступков 1453b22.

2. Характеры (XV) 1454a16; замечание об их последовательности 1454a33, замечание об их похожести 1454b8.

1а. Еще о сказании: а) узнавание (XVI) 1454b19; б) наглядность (XVII) 1455a22; в) общее и частности 1455a34; г) завязка и развязка (XVIII) 1455b24; д) виды трагедии 1455b33; е) еще о завязке и развязке 1456a7; ж) трагедии с одним и многими сказаниями 1456a10; з) роль хора в действии 1456a25.

3. Мысли (XIX) 1456a33.

4. Речь 1456b8. Элементы речи (XX) 1456b22. Разновидности имен (XXI) 1457a31. Выбор имен (XXII) 1458a18.

Б. Эпос: его сходство с трагедией в сказании (XXIII) 1459a17, сходство в видах и составных частях (XXIV) 1459b7; его различие с трагедией в объеме 1459b17, различие в метре 1459b31, но различия эти не снимают драматичности эпоса 1460a5, различие и сходство в изображении чудесного и действительного 1460a11.

Ответ на критику изображения действительности в поэзии (XXV) 1460b6.

Превосходство трагедии над эпосом (XXVI) 1460b26.

Заключение 1462b16.

Первый латинский перевод «Поэтики» был сделан с арабского в XIII в. и напечатан в 1481 г.; первый латинский перевод, сделанный с греческого (Г. Валлы), вышел в 1498 г.; первое печатное издание греческого текста — в 1508 г. На русском языке существуют переводы Б. И. Ордынского (1854, неполный), В. И. Захарова (1885), В. Г. Аппельрота (1893, переиздан под ред. О. А. Петровского в 1957 г.) и Н. И. Новосадского (1927). Публикуемый здесь перевод М. Л. Гаспарова был впервые напечатан в кн.: Аристотель и античная литература (М., 1978) и дается здесь с незначительными исправлениями. Примечания составлены М. Л. Гаспаровым.

[1] Словом *сказание* передается греческое mythos, напоминающее, что обычными сюжетами античной литературы были мифологические, традиционные. — *646*.

[2] *Авлетика* — игра на дудке, *кифаристика* — игра на кифаре; первая сопровождала дифирамб, вторая — ном, но здесь они подразумеваются в чистом виде. — *646*.

[3] *Голосом* по рукописному чтению phones; многие предпочитают конъектуру physeōs — «а другие [благодаря] — природному дару». — *646*.

[4] *Метрами*, т. е. словами, организованными в стих; *«голыми словами»*, т. е. прозой. Смысл: вся словесность не имеет общего имени (как нынешнее «литература»), и это дает повод к ложным классификациям, основанным на форме, а не на сущности произведений. — *646*.

[5] *Софрон* и *Ксенарх* — отец и сын, работавшие в Сицилии в V в. и писавшие мимы в прозе; их опыт был учтен составителями первых сократических диалогов. — *646*.

[6] *Херемон* — драматический экспериментатор IV в.; «разнометрической драмой» называет его произведение Афиней (608e). — *647*.

[7] *Сразу* пользуются названными средствами дифирамб и ном (гимны в честь Диониса и Аполлона), *«в отдельных частях»* (хоровых песнях) — трагедия и комедия. — *647*.

[8] Знаменитый *Полигнот* и «людописец» *Дионисий Колофонский* (*Plin*. N. H. XXXV 113) жили во время греко-персидских войн; карикатурист Павсон — немного позже, при Аристофане. — *647*.

[9] *Клеофонт*, ближе неизвестный, упоминается далее (1458a20) как представитель низкой поэзии. *Гегемон* (конец V в.) и *Никохар* (IV в.) — комедиографы.

Испорченное место. Тимофей и Филоксен, виднейшие представители «нового стиля» хоровой лирики IV в., возбуждали внимание изображением «низких» предметов (влюбленный Полифем в знаменитой песне Филоксена). — *647*.

[10] Мегары *здешние* — дорийский город недалеко от Афин, «сицилийские» — колония этих Мегар недалеко от Сиракуз. Демократия утвердилась в «здешних» Мегарах в начале VI в., в пору деятельности комика Сусариона. *Намного раньше* — преувеличение: Эпихарм жил ок. 550—445 гг., а первые афинские комедиографы Хионид и Магнет выступили соответственно в 488 и 472 гг. На создание трагедии притязали сикионяне, противопоставлявшие афинскому «основоположнику» Феспиду своего Эпигена, а афинским Дионисиям — свои празднества в честь Адраста.

[11] В Афинах *комами* называли не села, а, наоборот, кварталы внутри города. — *648*.

[12] *«Маргит»* — не дошедшая до нас героикомическая поэма (по-видимому, VI в.), приписывавшаяся Гомеру; она была написана чередованием гексаметров и ямбов и этим особенно удобна для теории Аристотеля об общем истоке героической и насмешливой поэзии. — *649*.

[13] *Драматичные подражания* (mimeseis dramatikai), т. е. использующие перелом, узнавание и прочие элементы драматического сюжета. — *649*.

[14] *Эпихарм* и его малоизвестный последователь *Формий* названы как первые, перешедшие от «ругательного» к «смешному» (1448b34), то же сделал и *Кратет* в аттической комедии (ок. 450 г.). — *650*.

[15] Об эпосе — отсылка к гл. XXIII—XXIV, о комедии — к потерянной II книге. — *651*.

[16] *Новейшие*, послееврипидовские трагики, по-видимому, односторонне сосредоточивали внимание на разработке сюжета, чтобы преодолеть опасность однообразия традиционных мифов. — *652*.

[17] *Новые трагики*, перенося внимание на сюжет, стали, по-видимому, пользоваться речами главным образом для характеристики изменчивых сюжетных ситуаций, а не для выражения постоянных предпочтений говорящего лица — предпочтений «поли-

тических», общественно важных, поскольку героями трагедий были обычно цари и вожди. — *653.*

[18] *Не имеющее объема*, т. е. слишком малое, см. ниже, 1450b37. — *653.*

[19] Сто трагедий вместо обычных трех трагедий с сатировской драмой, т. е. на каждую пришлось бы так мало времени, что его пришлось бы отмерять по часам, как для ораторов в суде: случай фантастический. — *654.*

[20] *Комедия* для Аристотеля — так называемая новая комедия (с предшественниками в лице Эпихарма или Софрона) в противоположность древней, аристофановской, уподобляемой ямбографии. — *655.*

[21] *Агафон*, младший современник Еврипида, герой «Пира» Платона, был удачливым новатором в трагической поэзии (ср. 1456a29); заглавие его пьесы может читаться и «Цветок» и «Анфей» (вымышленное имя). — *655.*

[22] Сцена двойного узнавания в «Царе Эдипе» Софокла, ст. 911—1085. «*Линкей*» — драма Феодекта, современника Аристотеля; о ее содержании см. ниже, 1455b29. — *657.*

[23] *Как сказано* — ложная ссылка: речь об этом впереди, 1454b21. — *657.*

[24] *Eur.* I. T. 727—826: Ифигения передала Пиладу письмо для Ореста и поэтому была узнана Орестом; Пилад тотчас отдал письмо рядом стоявшему Оресту, и поэтому тот был узнан Ифигенией. — *657.*

[25] Обычное строение трагедии: диалогический или монологический пролог, парод (вступительная песнь хора), затем чередование диалогических сцен (эписодиев) и хоровых песен (стасимов) и после последнего стасима — диалогический эксод («исход»). Коммос (плач над умершим или умирающим героем) входил издавна во многие сюжеты; песни со сцены (арии, «монодии») участились уже у Еврипида. — *658.*

[26] Анапест считался маршевым, трохей — плясовым размером; поэтому оба казались неуместными в «стоячей песне» хора — стасиме. — *658.*

[27] *Ошибка*, по Ар., — оплошный поступок, совершенный не с дурным намерением, а по неведению (EN V 10, 1135b12 и III 2, 1110b31: так, Эдип убил отца, а Фиест ел мясо своих детей). — *659.*

[28] «*Орест и Эгисф*» — сюжет неизвестной «средней», мифологической комедии (Алексида?). Трагедии со счастливым концом — например, «Алкестида» и «Елена» Еврипида. — *659.*

[29] *Чудесное* — в масках: таких, как Эринии, Аргус, кентавры, Ио в облике коровы и пр. — *660.*

[30] *Деяние* (одинаковое во всех трех мифах) — отцеубийство. *Астидамант* (Старший) — трагик первой половины IV в.; автор «Раненого Одиссея» — Софокл. — *660.*

[31] *Soph.* Ant. 1231—1234 (в рассказе вестника о сцене в могиле). — *661.*

[32] В «Кресфонте» Еврипида (?) сын, выросший на чужбине, приходит мстить за отца и едва не погибает от руки не узнавшей его матери. Автор и сюжет трагедии «Гелла» не известны. — *661.*

[33] *Четыре цели* — соответствие трагическому персонажу вообще, трагическому персонажу такого-то рода, данному трагическому персонажу («похожесть» на традиционный мифологический

образ) и самому себе («непоследователен», например Ахилл с его сменой настроений). — *661.*

[34] «Орест» — драма Еврипида (ср. 1461b20); «Скилла» — дифирамб Тимофея (в котором Одиссей оплакивает пожранных Скиллою товарищей); *Меланиппа* — героиня одноименной трагедии Еврипида, произносящая речь против веры в чудеса, слишком умную для женщины (по мнению Ар.); из «Ифигении в Авлиде» Еврипида имеются в виду ст. 1211 сл. (мольбы о жизни) и 1368 сл. (готовность на гибель). — *662.*

[35] В «Медее» Еврипида (ст. 1317 сл.) театральная машина используется, чтобы удалить героиню из действия; в «Илиаде» (II 155 сл.), наоборот, Афина появляется (словно «из машины») ради завязки действия. — *662.*

[36] Т. е. «бог из машины» должен являться лишь в прологах еврипидовского типа с предысторией событий или в концовках с пророчеством о дальнейших событиях, как обычно и делалось. — *662.*

[37] *Нелогичное* в Эдипе — в том, что Эдип за много лет не позаботился разузнать об убийстве Лаия (ср. 1460a30). — *662.*

[38] *В изданных наших сочинениях* (в противоположность эзотерическим, таким, как «Поэтика») — имеется в виду, по-видимому, прежде всего диалог «О поэтах». — *662.*

[39] *«Копье...»* — стих из неизвестной трагедии: рожденные Землею из зубов дракона кадмейцы носили на теле отпечаток копья. «Звездой» образно названо белое, как слоновая кость, плечо, которое унаследовал от своего предка Пелопа Фиест в драме трагика IV в. Каркина. «Ожерелья» — обычная примета при подкидышах в новой комедии. «Тиро» — трагедия Софокла: царевна Тиро, родив от Посидона Нелея и Пелия, пустила их по реке в корытце; выросши на чужой стороне, они пришли искать мать, захватив с собой это корытце, и по нему были ею узнаны. — *662.*

[40] Кормилица в сцене «омовения ног» (Od. XIX 386—475) узнает Одиссея по рубцу на ноге случайно, а свинопасам (XXI 205—225) Одиссей показывает свой рубец сам, чтобы они его узнали. — *663.*

[41] I. T. 811—827: Орест доказывает Ифигении, что он знает прошлое Атридов и знаком с убранством аргосского дворца. — *663.*

[42] *Голос ткацкого челнока* — ткань, на которой Филомела изобразила, как Терей изнасиловал ее и вырезал ей язык, и послала эту ткань Прокне, жене Терея. — *663.*

[43] *Дикеоген* — поэт конца V — начала VI в.; может быть, речь идет о том, как изгнанный отцом Тевкр возвращается после смерти отца и плачет перед его изображением. «Рассказ у Алкиноя» — Od. VIII 521—586 (Одиссей плачет, слушая Демодока). — *663.*

[44] Aisch. Choeph. 168—234. — *663.*

[45] Неясно, имеется ли в виду какая-то речь или трактат на мифологическую тему, или этот Полиид тождествен с поэтом-дифирамбографом IV в. — *663.*

[46] Сюжеты «Тидея» Феодекта и «Финеидов» (под таким заглавием был дифирамб у Тимофея) неясны. — *663.*

[47] Перевод по чтению thaterou вместо рукописного theatrou: «через ложное умозаключение зрителей: герой говорит [...], которого он не видал, а зрители делают ложное умозаключение» и т. д. Арабские переводы «Поэтики» позволяют предположить здесь лакуну: «один говорит [что никто другой не сможет натянуть этот

лук; отсюда собеседник воображает, будто тот] узнает лук» и т. д. «Сложность» такого узнавания — в том, чтобы сделать правильный вывод из ложных посылок. Трагедия, о которой идет речь, ближе неизвестна. — *663*.

[48] Драма Каркипа (IV в.) ближе неизвестна, и ситуация неясна. Вариант перевода: «Когда у него Амфиарай выходит из святилища, то это могло бы сойти незаметно, не происходи оно на глазах у зрителей, а так зрители остались недовольны...» В обоих случаях драматург избежал бы провала, если бы нагляднее вообразил, как его текст будет реализовываться на сцене: запоздалая иллюстрация к сказанному в 1454b15. Следует помнить, что греческие трагедии представлялись без афиш, предупреждающих о сюжете, и почти без декораций, так что зрители могли догадываться о сюжетной ситуации только по репликам персонажей. — *664*.

[49] По арабскому переводу: «[скорее] одаренного, чем одержимого», что, кажется, лучше согласуется с концепцией Ар., противопоставляющей себя учению Платона о поэтическом безумии (Phaedr. 245a и др.). — *664*.

[50] О «Линкее» ср. 1452a27. По-видимому, у Линкея и Гипермнестры был похищен их сын Абант, они были схвачены отцом Гипермнестры Данаем, обвинены в убийстве и отправлены на смерть. — *665*.

[51] На самом деле из шести частей, указанных в 1449b30, здесь учтены только (1—2) миф, (3) характеры и (4) зрелище: трагедий, преимущественно опирающихся на «мысли», а тем более на «речь» и «музыку», Ар. не предполагает. Из перечисленных трагедий наиболее известный «Иксион» принадлежит Еврипиду, наиболее известный «Пелей» — Софоклу, «Фтиотиянки» — Софоклу, «Форкиды» и (сатировская драма?) «Прометей» — Эсхилу. — *665*.

[52] Говорилось не раз — ложная ссылка: в 1449b12 и 1455b15 были лишь слабые намеки на эту тему. «Илиада» — имеется в виду вся совокупность мифов о Троянской войне, а не сама поэма Гомера, приводимая далее как раз в противоположность многофабульным произведениям. — *666*.

[53] Эсхил действительно разработал миф о Ниобе «по частям», начав свою несохранившуюся трагедию уже после гибели детей героини. Чьи трагедии о разрушении Илиона имеет в виду Ар., неясно. — *666*.

[54] *Агафоново слово* (из несохранившейся трагедии) обсуждается Ар. и в Rhet. II 24, 1402a10. — *666*.

[55] «Вставочные песни» (embolima) — сочиненные не для данной трагедии, а просто взятые из готового репертуара. — *666*.

[56] «Как надо» — перевод по чтению Фалена (hedea); при рукописном чтении (hei deoi) было бы: «представлялась бы идея». — *666*.

[57] Если мольба и кажется приказанием, то это вина не поэта, а декламатора, взявшего неверную интонацию. — *667*.

[58] Весь параграф 1456b38—1457a10 очень затемнен тем, что одно и то же выражение «значащий звук» означает у Ар. и «слово» и «предложение». В современной терминологии связка есть служебное слово, которое (1) существует независимо от знаменательных слов и (2) связывает их в предложении. — *668*.

[59] В позднейшей терминологии arthron значит «артикль», но Ар. явно имеет в виду союзы типа «если» (в начале предложения), «или» (в «разделении») и т. п. — *668*.

[60] *Имя* — существительное, прилагательное, местоимение; перечисляются признаки, отличающие его от (а) буквы, (б) связки, (в) глагола, (г) высказывания. Имя *Феодор* (богоданный) составлено из двух корней, означающих «бог» и «дар». — *668.*

[61] В позднейшей терминологии prōsis стало означать «падеж»; у Ар. это еще общее понятие для всех случаев словоизменения и даже словообразования. — *668.*

[62] Замечание в скобках — против Платона (Soph. 262a). Определение человека — «живое существо, пешее, двуногое» или «живое существо, способное к познанию» (Top. I 7, 103a27 и V 2, 130b8). — *668.*

[63] Logos есть всякая значащая единица речи: и слово, и предложение, и литературное произведение; отсюда необходимость оговорки. — *668.*

[64] Простое слово, по Ар., состоит только из корня, а сложное — или из приставки («незначащей» связки) и корня, или из нескольких корней. «Гермокаикоксанф» — соединение названий трех рек близ Фокеи на ионийском берегу. — *669.*

[65] Определение «украшательного» слова (kosmos) далее утрачено: по-видимому, здесь имеются в виду метонимии, антономасии и синекдохи («Пелид» вместо «Ахилл», «Гефест» вместо «огонь», «погибель» вместо «копье») или же эпитеты. — *669.*

[66] Od. I 185 и др. — *669.*

[67] Il. II 272. — *669.*

[68] Цитата, по-видимому, из Эмпедокла. — *669.*

[69] *Чаша Ареса* упоминается во фрагментах лирика Тимофея, «вечер жизни» — во фрагментах комика Алексида (IV в.), «закат жизни» — у Платона (Legg. VI 770a); пример из Эмпедокла неизвестен. — *669.*

[70] Цитата из неизвестной трагедии. — *670.*

[71] *Молебник* (areter) — из «Илиады», I, II; другое слово более нигде не встречается. — *670.*

[72] Первый пример — на удлинение гласного, второй — на вставку слога -а-; примеры укорочений (на усечение слога, «апокопу») проиллюстрированы полустишием Эмпедокла: «...вид обоих явился единым». — *670.*

[73] Il. V 393: «в правую грудь...». — *670.*

[74] *Клеофонт* — см. 1448a12; *Сфенел*, по-видимому, трагик, упоминаемый Аристофаном (Vesp. 1313). — *670.*

[75] Пример из загадок легендарной поэтессы Клеобулины Линдской; разгадка — «ставить банки». Ср. Rhet. III 2, 1405a35. — *671.*

[76] Комик *Евклид* более нигде не упоминается. Текст фразы поврежден, но смысл ясен. Примеры даны на деформацию слов в эпическом стихе, хотя основным предметом обсуждения еще является трагедия. — *671.*

[77] Примеры из несохранившихся трагедий. — *672.*

[78] Примеры из Od. IX 515 и XX 259 и Il. XVII 265. — *672.*

[79] *Арифрад* — комедиограф (?), упоминаемый Аристофаном. Далее — примеры эпических архаизмов и инверсий. — *672.*

[80] По Геродоту (VII 166), битва при Саламине и битва при Гимере случились в один день в 480 г. — *673.*

[81] Как сказано — см. 1451a22. — *673.*

[82] *Одну часть* — гнев Ахилла. *Перечень кораблей* — Il. II 494—877. — *673.*

[83] *О герое* — напр., «Гераклеида» Паниассида, «о времени» — напр., «Персидские войны» Херила. Автором «Киприй» (поэмы о событиях Троянской войны, предшествующих «Илиаде») считался Стасин, «Малой Илиады» (о событиях, последующих за «Илиадой») — Лесх. Ниже, 1462b8, Ар. явно признает «многосоставными» и гомеровские поэмы. — *673.*

[84] «Суд об оружии» (погибшего Ахилла) — трагедия Эсхила, «Филоктет» — Эсхила, Софокла и Еврипида, «Неоптолем» (прибывающий под Трою и получающий оружие отца) — Никомаха, «Еврипил» (союзник троян, убитый Неоптолемом) — неизвестного автора, «Нищенство» (Одиссей, под видом нищего проникающий в Трою) и «Лаконянки» (похищение палладия из Трои) — Софокла, «Разрушение Илиона» — Иофонта, «Отплытие» — неизвестного автора; «Синон» — Софокла, «Троянки» — Еврипида. — *673.*

[85] *Вся из узнаваний:* Телемаха — Нестором, Менелаем, Еленой; Одиссея — киклопом, феаками, нянькой, пастухами, Телемахом, женихами, Пенелопой, отцом. — *673.*

[86] *Короче древних* — «Илиады» и «Одиссеи». В объеме, рекомендуемом Аристотелем (примерно равном драматической тетралогии — четыре драмы по тысяче с лишним стихов), написал свою «Аргонавтику» Аполлоний Родосский. — *674.*

[87] *Героический метр* — гексаметр. — *674.*

[88] *Ямб* — ямбический триметр, *тетраметр* — трохаический тетраметр, основной и второстепенный драматические размеры. О Херемоне см. 1447b20. — *674.*

[89] *Погоня за Гектором* — Il. XXII 205—207: Ахилл дает знак ахейцам не трогать Гектора, чтобы он сам мог его настичь и убить. — *675.*

[90] *«Омовение»* — в Od. XIX 164—260: Одиссей в виде нищего уверяет Пенелопу, что он встречался с Одиссеем, и в доказательство описывает его одежду и его глашатая; и Пенелопа делает ложное умозаключение, будто он и вправду нищий, видевший Одиссея. — *675.*

[91] Три примера неправдоподобия: в «Царе Эдипе» Эдип за много лет своего царствования ни разу не позаботился узнать, как погиб его предшественник; в «Электре» Софокла (660 сл.) говорится о пифийских играх, которые в мифические времена еще не существовали; в «Мисийцах» Эсхила Телеф, убивший родственника, бежит из Греции в Азию, притворяясь немым. — *675.*

[92] Вариант перевода: «Если сказание взято, а казалось возможным взять его более осмысленно, то [поэт поступил] нелепо». Od. XIII: феакийцы привозят Одиссея на родину спящим и так оставляют на берегу. — *675.*

[93] Три исходных пункта: права, предоставляемые поэзии (а) предметом, (б) языком и (в) искусством; ниже, 1461b22, первый пункт дополнительно делится на три подпункта («невозможное»

противоположно «тому, что есть», «немыслимое» — «тому, что говорят», «вредное нравственности» — «тому, что должно быть»). Из перечисляемых далее упреков 1—2-й относятся к пункту «в», 3—6-й — к пункту «а», 7—12-й — к пункту «б». — *676.*

[94] Лакуна в рукописи, перевод по общему смыслу. — *676.*

[95] *Неподражательно* (amimētōs), т. е. недостаточно живо. Ошибку насчет лани античные критики приписывали Пиндару. — *676.*

[96] Ксенофан в VI в. первый стал осуждать Гомера и Гесиода за то, что они приписывали богам поступки жестокие и безнравственные. — *677.*

[97] Il. X 152—153: в историческое время копья втыкались остриями. — *677.*

[98] Il. I 50: подразумевается упрек: почему Аполлон, карая ахейцев мором, начал с мулов («месков»)? — *677.*

Il. X 316: «...но быстрый ногами»; упрек: может ли плохо сложенный человек быть быстроногим? — *677.*

[99] Il. X 1 (по ошибке контаминировано Аристотелем с II 1) и 11—13; упрек: если «все» спали, то откуда быть шуму? — *677.*

[100] Il. XVIII 489: «...мыться в волнах Океана» (имеется в виду Арктос, созвездие Большой Медведицы); упрек: за горизонт не заходит не только Арктос, но и другие околополярные созвездия. — *677.*

[101] Il. II 15, слова Зевса: «...дадим мы ему вожделенную славу» (в каноническом тексте другое чтение); заменив dido' men на dido' men — «дать», Гиппий (ближе неизвестный) отвел от Зевса упрек в прямом обмане Агамемнона. Il. XXIII 327: «(дуб) под дождями отчасти гниющий» — перемена hou на ou (дающая смысл «совсем не гниющий») вошла в канонический текст. — *677.*

[102] У Эмпедокла (DK 31b, 35, 14—15 в немного ином чтении) речь о переходе от всеобщего разъединения в царстве ненависти к всеобщему слиянию в царстве любви; поэтому «чистое» не может относиться к стадии слияния, и следует читать: «чистое прежде; смешалось...» — *678.*

[103] Il. X 252—253: «...ночь совершила, и только что третия доля осталась»; упрек: если прошло более двух третей ночи, то остаться должна не треть, а меньше; в ответ Аристотель предлагает понимать «более» в значении «полностью». — *678.*

[104] Il. XXI 592 (о поноже: как вином мы называем смесь вина с водою, так и оловом Гомер мог назвать сплав олова с более твердым металлом); XX 234 (о Ганимеде: виночерпием можно назвать и разливателя нектара); V 341 (о том, что боги не пьют вина). — *678.*

[105] Il. XX 267: внешняя прослойка золота на щите Ахилла ослабила удар копья, и оно пробило лишь два следующих слоя; упрек: можно ли сказать «удержала», если копье все-таки пробило ее? — *678.*

[106] *Главкон* (Регийский?) — толкователь Гомера, упоминаемый у Платона, Ion 530. — *678.*

[107] *Икарий*, отец Пенелопы, был царем Мессении; обычно считалось, что это пелопоннесская Мессения, смежная с Лаконией, но на Кефаллении (остров рядом с Итакой) тоже была местность Мессения. — *678.*

[108] Цитата из Агафона, см. 1456a19. — *678.*

[109] Появление Эгея в «Медее» Еврипида «противно смыслу», ибо не необходимо для развязки; очернение Менелая в «Оресте» уже упоминалось в 54a28. — *679.*

[110] *Минниск* — знаменитый актер эсхиловского поколения, *Каллиппид* — еврипидовского; актер *Пиндар* ближе неизвестен. — *679.*

[111] *Сосистрат*, исполнитель эпоса, и *Мнасифей*, исполнитель лирики, ближе не известны. — *679.*

[112] Гексаметрические реплики есть в «Трахинянках» и «Филоктете» Софокла и в «Троянках» Еврипида. — *680.*

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН *

* В указатель включены также авторы, цитируемые Аристотелем без упоминания имени.

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ *

«НИКОМАХОВА ЭТИКА», «БОЛЬШАЯ ЭТИКА»

* Указатель составлен по общепринятой пагинации изданий греческого текста. Расхождение с настоящим изданием — в пределах четырех строк. Для краткости в указателе опущена первая цифра — 1. Если число двузначное, следует добавить две цифры — 10. Указатель к «Никомаховой этике» и «Большой этике» составлен Н. В. Брагинской и Т. А. Миллер, к «Поэтике» — М. Л. Гаспаровым. При составлении указателя к «Политике» были использованы материалы, представленные А. В. Лебедевым. «См.», как обычно, означает отсылку к рубрике, в которой имеется дополнительная информация. «См. также» указывает на тот же греческий термин в другом переводе. «Ср.» отсылает к параллельному месту текста.

СОДЕРЖАНИЕ

Аристотель

А81 Сочинения: В 4-х т. Т. 4 / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. — М.: Мысль, 1983. — 830 с. — (Филос. наследие. Т. 90). — В надзаг.: АН СССР. Ин-т философии.

В пер.: 3 р. 50 к.

Четвертый том Сочинений древнегреческого философа Аристотеля содержит политические и этические произведения мыслителя. В него входят: «Политика», «Никомахова этика», «Большая этика», «Поэтика».

Для всех интересующихся историей философии.

А $\frac{0302010000\text{-}041}{004(01)\text{-}83}$ подписное

ББК 87.3
1Ф

Аристотель

СОЧИНЕНИЯ В ЧЕТЫРЕХ ТОМАХ

Том 4

Заведующая редакцией *Л. В. Литвинова*
Редакторы *В. П. Гайдамака, А. В. Матешук, В. Г. Сукач*
Младшие редакторы *С. О. Крыштановская, К. К. Цатурова*
Оформление серии художника *В. В. Максина*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *О. А. Барабанова*
Корректор *Т. М. Шпиленко*

ИБ № 1930

Сдано в набор 19.01.83. Подписано в печать 04.11.83. Формат 84×108 1/32. Бумага типографская № 1. Обыкновенная гарнитура. Высокая печать. Усл. печ. л. 43,68. Учетно-изд. л. 48,14. Усл. кр.-отт. 45,36. Тираж 80 000 экз. Заказ № 760. Цена 3 р. 50 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Ордена Октябрьской Революции, ордена Трудового Красного Знамени Ленинградское производственно-техническое объединение «Печатный Двор» имени А. М. Горького Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 197136, Ленинград, П-136, Чкаловский пр., 15.

2 р. 30 к.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЫСЛЬ»